MORALE CRISTIANA

SECONDO I PIU' SEMPLICI PRINCIPII

DEL

DRITTO DI NATURA

E

DEL VANGELO

DEL CANONICO

GIUSTINIANO VECCHI.

TOMO I.

NAPOLI 1816.

NELLA TIPOGRAFIA DELLA SOCIETA' FILOMATICA.

Con licenza de' superiori.

Justitia tua justitia in aeternum, et lex tua veritas.

Ps. 118.

Praemisit Deus philosophiam submissurus prophetiam, ut discipulus philosophiae facilius crederet prophetiae.

Tertull.

PREFAZIONE.

Il bisogno di riprodurre questo primo volume, anche prima di far uscire il secondo dal torchio, mentre mi rincora per l' accoglienza fattagli, fino a mancarmene gli esemplari in poco tempo, mi somministra l' occasione di sviluppare, meglio che non avea fatto nella prima edizione, il disegno che mi son proposto nello scrivere questa istituzione di *Morale cristiana*.

La mia idea è stata quella precisamente di giovare con essa i giovani incamminati al sacerdozio, in un mondo opportuno, quanto più si potesse, al loro bisogno ed al tempo.

Noi siamo in un'epoca in cui l'incredulità, non solo per orgoglio ed indipendenza di ragione, osa combattere i misteri augusti e i dommi sublimi della nostra santa religione; ma ardisce ben anche, per corruzione di cuore, di attaccarne la morale. Questa infatti è troppo santa, pura ed elevata nelle sue massime e ne' suoi precetti, perchè i libertini potessero guardarla con in-

differenza ; mentre , combattendo essa le loro sregolate passioni e i folli trasporti del loro amor proprio , condanna la condotta del loro vivere all'ignominia ed al disprezzo delle persone oneste , e suscita ne'loro cuori i rimorsi e gl'infelicita in mezzo ai piaceri . Essi perciò con lo specioso pretesto di illuminare il mondo e di sottrarlo dal duro pesante giogo de' pregiudizj , e con le sfrontate e menzognere promesse d' insegnare una morale più depurata e sola degna dell'uomo e di Dio , hanno cercato di distruggere le più sante e sicure regole de'costumi; e spacciando di volere far rientrare gli uomini ne' primitivi loro dritti , hanno publicamente violato quelli della società : e senza riguardo per se stessi hanno oltraggiato i loro simili, il trono e l'altare. Abbastanza i nomi pomposi di morale *della ragione*, di morale *del cuore* hanno moltiplicato le vittime sul sacrilego altare dell' empietà , ed hanno fatto conoscere quali fossero le intenzioni di questi *amici*, come essi si dicono, *dell'umanità*, che sagrificano il dritto che avrebbero pe'loro talenti alla stima pubbica , al fanatismo di voler comparire begli spiriti , e d' insegnare dottrine nuove e peregrine .

Io perciò , nel dare ai giovani ecclesiastici questa istituzione di morale cristiana ,

mi son fatto un dovere sacro di mettergli in grado di difenderla contro gli attacchi dell' empietà.

Per conseguire questo importante oggetto, ho cercato di far vedere che i principii della cristiana morale, lungi dal contraddire quelli del diritto della natura, non fanno che meglio svilupparli, perfezionarli e munirli, da una parte dei potenti soccorsi della divina grazia, e dall'altra di una sanzione imponente che la sola religione poteva loro donare.

Ho cercato ben anche di fare sino all'evidenza conoscere che la morale del vangelo, mentre è la più degna di Dio che l' ha rivelata, è anche la più conveniente alla costituzione ed ai bisogni dell' uomo, al vero bene delle famiglie, agl' interessi dell'ordine pubblico ed al riposo della società: In guisa che la vera filosofia, la quale altro non è che la dritta ragione con le sue più sane massime, non solo niente trova che riprendere in questa divina morale; ma è anzi obbligata ad ammirare come l'Eterno che parla per la naturale ragione, è quegli stesso che parla per la rivelazione; come il suo divino linguaggio, ch' è scritto a chiare note nell' ordine del mondo, è quello stesso che nella maniera più semplice si fa intendere nei libri santi.

Si sa da tutti qual pregiudizio abbiano arrecato alla morale cristiana le quistioni inutili, le vane dispute e le opinioni de' teologi. Esse han dato motivo agl'increduli di spacciare che la medesima non avesse regole fisse e principj inconcussi; che in essa le immutabili nozioni del bene e del male morale, della virtù e del vizio fossero arbitrarie, e che variassero secondo le opinioni de' casisti.

Si sa eziandio quali colpi e nella pratica e nelle scuole han portato contro la stessa morale cristiana e quel mostruoso probabilismo che, gittando un velo sulle umane passioni, e riducendo, come dice Bossuet, a problema tutto il vangelo, non fa che rendere amabile il vizio e favorire il libertinaggio; e quel feroce rigorismo che, animato da uno spirito di ambiziosa singolarità, non fa che fulminare anatemi e tenere sempre l'inferno aperto.

Gl'increduli, che sono attenti a trar partito da tutto ciò che potrebbe rendere odiosa e dispregevole la religione, or mettendo in veduta le dottrine rilassate de' probabilisti, hanno spacciato che la cristiana morale invece di combattere, lusinga le passioni ed insegna all' uomo di addormentarsi tranquillamente nel vizio: or esagerando le massime

troppo austere de' rigoristi, hanno detto che la virtù, come la presentano i teologi, è impraticabile, ch' è eccessivo il vangelo ed impossibile il cristianesimo.

Ecco perchè, per togliere queste armi dalle mani degl' increduli, mi son proposto di esporre la cristiana morale secondo i più semplici principii del dritto di natura e del vangelo.

Ecco perchè ho proscritto da questa mia istituzione le frivolezze, le vane distinzioni e le quistioni inutili della scolastica che, invece d' illuminar la ragione e formare il cuore alla virtù, inviluppano piuttosto la regola de' costumi, e rendono la virtù stessa increscevole e nojosa (*a*). Ecco perchè non le

(a) *Si vede bene che per nome di scolastica qui non intendo che quel barbaro metodo di argomentare degli Arabi, e quel confuso miscuglio di filosofia e teologia che si compì nel tredicesimo secolo, ma che era già prima incominciato. La scolastica, presa pel giusto modo di ragionare secondo i principii di una logica giudiziosa e di una sana dialettica, non solamente è utile, ma è benanche necessaria alla morale ed alla religione. Gesù*

numerose citazioni di autori, non le opinioni degli uomini, ma la rivelazione, l'autorità della chiesa, le sentenze de' SS. Padri e la ragione saranno le sole scorte cui terrò dietro in tutta l'opera. Ecco finalmente perchè ho seguito un sistema di dottrina che, lontano dalle massime desolanti di un rigorismo aspro e feroce, ugualmente che dalle opinioni corruttrici di un pernicioso ed eccessivo rilassamento, non fa che esporre la vera dottrina del vangelo sempre pura e sempre santa, quale appunto il figliuolo dell' Eterno è venuto a portarla qui in terra.

Di quì è facile il rilevare che questa morale, esposta nella sua amabile semplicità, invece di essere o troppo rigida ed impraticabile, o rilassata e poco favorevole alla virtù, è anzi la sola che eleva ed ingrandisce il cuore dell' uomo; che gli dà la coscienza della propria dignità; che fissa i suoi

---

Cristo fa soventi volte de' raziocinii ne' quali risplende la divinità della sua dottrina. La logica più sensata si ammira in tutte le opere de' SS. Padri. I protestanti stessi, che biasimano tanto la dialettica, ne fanno uso continuo, sebbene non sempre lodevole, nelle loro opere.

DELLA

MORALE CRISTIANA

PARTE I.

Prospetto di ciò che si contiene in questa prima parte.

Il grande oggetto della morale è quello di dirigere le azioni umane: quindi non se ne possono ben conoscere i principii e le massime, se non si conosce prima l'uomo, dal quale tali azioni procedono.

Conoscer l'uomo importa scovrire qual sia la sua natura, e quale il suo destino: quali sieno le molli che lo determinano ad agire: quale il carattere delle sue azioni: quali le affezioni del suo cuore. Ciò però è assai difficile.

I filosofi che insegnano la morale di natura si sforzano di conoscere l'uomo co' lumi della natural ragione. Noi che ci siamo proposti d'insegnare una morale positiva e

rivelata, com' è l'evangelica, dobbiamo impegnarci a conoscerlo co' lumi della rivelazione piucchè con quelli della ragione. Ma poichè la rivelazione altro non fa che perfezionare ed estendere i lumi della natural ragione; perciò noi ci sforzeremo di conoscere l'uomo secondo gl' insegnamenti dell' una e dell' altra.

L' uomo, secondo i principii della ragione e della rivelazione, è un essere intelligente e libero. Egli perciò ha bisogno di una regola che diriga le sue azioni.

Questa regola non può essere che la volontà del Creatore, il quale è nel tempo stesso il sovrano Legislatore dell' universo. Questa volontà, manifestata all' uomo per la retta ragione, forma la legge naturale; manifestata per mezzo di una speciale rivelazione, forma la legge evangelica. Il complesso de' precetti, che da questa si ricavano per la direzione dell'uomo, forma la morale cristiana.

Non si può questa regola applicare alle azioni umane senza un mezzo. Questo mezzo è la coscienza.

L' uomo è libero; ma è obbligato di conformare le sue azioni libere alla regola morale. Quindi tali azioni gli sono imputabili a lode o a vitupero, a premio, o a pe-

na, secondo che colla regola stessa convengono o disconvengono.

Inoltre, le azioni umane sono buone, se combaciano colla regola morale; sono viziose o malvage, se sono a quella difformi. Le azioni però, buone o cattive che sieno, possono avere maggiori o minori gradi di bontà o di malizia, dal che nasce la di loro estimazione relativa.

Finalmente, per avere una compiuta conoscenza dell' uomo, bisogna ben conoscere le passioni del suo cuore; tanto più che le passioni sono quelle le quali, secondo sono bene o mal regolate, producono le azioni buone o cattive.

Ecco gl' interessanti oggetti, intorno a' quali questa prima parte si aggira.

È facile da ciò il rilevare che in essa si sviluppano i fondamenti della morale, e che i principii nella medesima stabiliti si possono considerare come i prolegomeni di questa utilissima ed importantissima facoltà.

CAPO I.

Dell' uomo secondo la filosofia, e secondo la religione.

La ragione e la religione sono di accordo nel riconoscere nell' uomo, oltre la sostanza materiale ed estesa, un' altra sostanza per se stessa attiva, semplice, intelligente ed immortale. I più rilevanti fenomeni che nell' uomo si osservano, ci assicurano dell' esistenza di questa sostanza. L' uomo si determina da se stesso, agisce per virtù propria, pensa; e ciò non può appartenere alla materia, la quale non si determina nè agisce da per se medesima; ma, indifferente al moto ed alla quiete, non si muove se non per l' azione di una causa estrinseca (*a*). E poichè il pensiero, essendo azione, suppone un' attività inerente ed essenziale alla sostanza che pensa; perciò la materia non

---

(a) *Concepire la materia produttrice del movimento, come dice un filosofo, egli è chiaramente lo stesso che concepire un effetto senza cagione, cioè non concepire assolutemente niente.*

può pensare. Ed infatti, all'infuori dell'uomo, non vi è sulla terra alcun altro essere che pensi. La coscienza che ognuno ha della unità dell' *Io* individuale e della semplità ed unità del pensiero, che non possono competere ad un aggregato di più sostanze, com'è qualunque, anche picciolissima parte della materia (*a*), produce quell'evidenza di sentimento che non può essere da alcuna contraria ragione debilitata o distrutta. Quindi i filosofi antichi quasi tutti convennero nel riconoscere nell' uomo un' altra sostanza distinta dal corpo, alla quale attribuivano il pensiero. Ma poichè essi non potevano concepire niente di reale che non fosse corpo, almeno insegnarono essere l' anima una delle cose più attive e più sottili ch' essi conoscessero; onde alcuni la crederono un fuoco attivissimo; altri un sottilissimo etere, per cui fu detta spirito; ed Aristotile la chiamò

(a) *Non si può concepire alcuna porzione anche minima della materia, che non sia composta; perchè, per picciolissima che sia, deve avere la sua parte destra e la sinistra, la superiore e la inferiore. Ma il pensiero non ha parti, ed è semplice ed indivisibile.*

un quinto elemento, o una specie di quinta essenza senza nome, a noi totalmente ignota, indivisibile, ed immutabile (*a*).

Ma appena la metafisica si venne perfezionando, e la ragione umana ebbe un migliore sviluppo, che tutt' i filosofi di buon senso compresero l' anima essere una sostanza semplice, del tutto sfornita di qualità corporee, e perciò indestruttibile ed immortale. E se alcuni materialisti non hanno voluto riconoscere nell'uomo che il solo corpo, e ne hanno fatto una macchina ambulante, moventesi, e pensante semplicemente per meccanismo e per combinazione di ruote; le loro desolanti dottrine non sono sufficienti a distruggere le pruove di una verità così bene stabilita, ed a far tacere la voce del sentimento che parla al cuore in una maniera più convincente de' loro sofismi. E perchè tendono a spargere un tetro scetticismo, ed a diseccare ogni fonte di giustizia e di one-

---

(a) Aristotiles quintam quamdam naturam censet esse, e qua fit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere. . . . . in horum quatuor generum nullo inesse putat. Quintum genus adhibet vacans nomine. *Cic. Tusc. Quaest. Lib. I.*

stà (*a*); sono in esecrazione presso tutti i filosofi ragionevoli e sensati.

Ma si deve pur confessare, che alla religione principalmente si deve l' onore di aver fermato e posto in tutto il suo lume questo domma della semplicità ed immortalità dell' anima, ch' è alla morale così utile e così necessario (*b*). Essa è che, nel farci la storia della creazione dell' uomo, c' inse-

---

(a) *Essendovi infatti un rapporto immutabile tra la speranza di un' altra vita e la virtù; chiunque tenta di distrugger questo rapporto, tenta anche di distruggere nell'uomo ogni sentimento di virtù. Quindi i filosofi, i quali hanno meglio conosciuto il domma dell' immortalità dell'anima, come* Socrate, Platone, Cicerone, Seneca, Epitteto *fra gli antichi, hanno dato ancora migliori regole di morale. Fra i moderni, i materialisti che non ammettono questo domma, insegnano gli errori più funesti a' costumi.*

(d) *Sembra veramente che questo domma dell' immortalità dell' anima sia stato una persuasione generale del genere umano. Ma in quanti strani errori e grossolane superstizioni non era esso mai avvol-*

gna che Iddio ispirò in lui un soffio di vita (*a*), un principio cioè sostanziale e semplice, atto ad elevarsi sino a lui, ed a co-

---

to! E quali funeste conseguenze da questo domma non dedussero anzi molti popoli! La religione di Tao e di Foe, *dice un autore celebre*, crede l'immortalità dell' anima; ma da questo domma sì santo trassero eglino delle orribili conseguenze. L'opinione dell' immortalità dell' anima, mal'intesa, ha impegnato quasi per tutt' il mondo ed in ogni tempo le donne, gli schiavi, i sudditi, gli amici ad uccidersi, per andare a servire nell' altro mondo l' oggetto del loro rispetto e del loro amore. Tra gl'Indiani vi sono ancora di quelli che da per loro si uccidono, per anticipare la felicità della vita futura. *Il solo vangelo è quello che ha posto questo domma nel suo vero lume, e che, spogliandolo di tutti gli errori de' quali la superstizione l' aveva imbrattato, gli ha conciliata la più utile influenza sulla morale, e lo ha reso all' uomo virtuoso più consolante e più caro.*

(a) Spiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. *Genes*. 11. 7.

noscere e confessare la divinità del suo Essere, e di adorarne la grandezza. Essa è che ci dice per mezzo di Salomone, che siccome il corpo ritorna alla terra dalla quale è uscito; così lo spirito ritorna a Dio che lo ha dato (*a*). Essa è che fa consistere tutta la sanzione della sua divina morale in premii e pene riservati alla virtù o al vizio in una vita avvenire ed interminabile.

L'uomo dunque, considerato così come un composto di due sostanze, le quali benchè diametralmente opposte, pure sono intimamente congiunte e ligate insieme per un'azione continua e reciproca dell' una sull' altra; offre due diversi aspetti; uno di dignità e di grandezza; l'altro di abbiezione e di miseria.

Considerato nel primo aspetto, che bello, che maestoso spettacolo non presenta egli mai! La sua ragione, questo puro raggio di divina luce che in lui risplende, lo rende superiore a tutti gli esseri della natura; ed innalzandolo alle più sublimi regioni del mondo intellettuale, gli fa contemplare la maestà

(*a*) Et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. *Eccles. XII. 7.*

e la grandezza dell' Essere sovrano e le verità eterne, delle quali egli è la pura sorgente. Il suo spirito, imperioso e forte, è capace di soggiogare le più tumultuose passioni, e di far tacere ogni inclinazione che lo porti al male. Nella di lui anima si ravvisa una nobile elevazione che lo rende capace delle più sublimi virtù, ed una energia che lo mette in istato di praticare le più belle e le più eroiche azioni. Il fuoco e la vivacità della sua immaginazione gli danno una specie di potenza creatrice, e gli offrono i più deliziosi ed i più variati piaceri ch' egli possa mai desiderare. Nel suo cuore vi sono i germi felici delle dolci e tenere affezioni di amore, di amicizia, di pietà, che gli fanno riguardare i suoi simili come se stesso. L' amore della felicità, ch' è il primo mobile del suo cuore, lo porta incessantemente al meglio, ed a tutto ciò che può perfezionare l' anima ed il corpo suo.

Ma, considerato sotto un altro punto di veduta, quest' essere privilegiato della natura, che sembrava così grande ed elevato, non comparisce che come un essere degradato, debole e misero. La sua ragione, che lo innalza su tutti gli esseri della natura, va soggetta a' traviamenti ed agli errori più funesti. Il suo spirito, tormentato dalla sua

forza e dalla sua debolezza, è sempre vittima dell' una e dell' altra. Nella di lui anima si scorge una fatale degradazione, per la quale va egli soggetto a' vizii più umilianti e più vergognosi. Il fuoco medesimo e la vivacità della sua immaginazione sono troppo spesso per lui la sorgente funesta de' suoi dolori e delle sue pene. Nel suo cuore vi sono i germi felici delle più dolci affezioni; ma questi restano spesso soffocati dal suo indomabile orgoglio e da' furiosi trasporti delle più malefiche passioni. L'amore istesso della felicità, ne' suoi frequenti disordini, diventa il principio delle sue folli speranze, de' vani suoi desiderii, de' ridicoli suoi timori. L'uomo insomma, grande e picciolo, elevato e debole, felice e misero nel tempo stesso offre due spettacoli ben diversi, che non si debbono mai perdere di vista da chi vuole insegnare le vere regole de' costumi; perchè le imperfezioni dell' uomo e le sue facoltà, o virtù naturali, debbono formare i grandi principii della morale.

Ma i filosofi d'ordinario non hanno considerato l' uomo sotto questi diversi aspetti; e quindi son caduti in molti errori nel trattare la scienza de' costumi. Imperocchè, alcuni hanno considerato l'uomo solamente pel lato svantaggioso, e lo hanno perciò carat-

terizzato come un essere naturalmente malvagio ed infelice (*a*). Ma questa dottri-

(a) *Tra i filosofi moderni, che hanno considerato l' uomo solamente in un aspetto svantaggioso, si deve contare* Michele Montagne *in primo luogo, la di cui dottrina non solamente degrada di troppo l' uomo, ma tende anche a spargere un funesto scetticismo, per cui* Rousseau *lo chiama le* sceptique Montagne. *Più di lui maltrattò la natura umana il suo celebre amico* Pietro Charron, *che ci descrive l' uomo più infermo di spirito che di corpo, debole a tutto, incostante, miserabile in se, inimico del suo bene, sempre vanaglorioso, ec.* Il Duca de la Rochefoucault *ci ha dipinto l' uomo come naturalmente vizioso, perchè sempre determinato, come ei lo crede, ad agire dall' interesse, o dalla gloria, non mai dalla virtù. Dal che seguirebbe che le virtù, anche le più pure, non sono che un artifizio dell' orgoglio e de' vizii mascherati. Tra i filosofi che hanno di troppo maltrattata la natura umana, si deve anche contare il lugubre* Young *che, dominato da quello spirito malinconico con cui avea composte le sue notti, facendoci*

na, che mostra l'uomo in un continuo stato di degradazione e di avvilimento, non può che riuscire molto funesta alla morale. Poichè l'uomo, che si crede sempre avvilito e degradato, non è più capace di quella energia e di quella nobile elevazione che sono necessarie per la pratica delle virtù; anzi può facilmente cadere in quella bassezza di animo, che di ordinario conduce al vizio ed al delitto. Oltre di che l'uomo, che si crede malvagio per natura, è facile che diventi tale per elezione e per malizia.

Sembra quindi più consolatrice, ma pure è anch'essa pericolosa, la filosofia di quegli altri, i quali hanno considerato l'uomo sotto un aspetto vantaggioso; e credendolo naturalmente buono, elevato e grande, non lo hanno avvertito della sua debolezza, della sua miseria e di quel fatale pendìo che lo porta al male. La dottrina di costoro tende ad ispirare dell'orgoglio, della vanità e della presunzione; vizii detestabili, che sono

---

le più orride e tetre dipinture di tutte l' età dell' uomo, ce lo fa vedere sempre in preda alle illusioni, a' vizii ed alla miseria.

sempre cagione di vergonose cadute e di delitti (*a*)

Il moralista osservatore deve considerare l'uomo tutto intero: e nel dare le regole direttrici delle umane azioni, non deve mai perdere di vista questa prodigiosa mescolanza di bene e di male, di grandezza e di abbiezione, di forza e di debolezza, di dignità e di miseria, che formano l'essenza del di lui essere.

Or la religione appunto è quella che considera l'uomo in questo modo, riguardandolo sempre come capace de' più grandi vizii e delle più sublimi virtù: e perciò non sono che troppo utili e sagge le massime e le regole di morale da lei insegnate; e queste sole sono proporzionate e convenienti a' bi-

---

(a) *Sono certamente di minor numero i filosofi che hanno considerato l'uomo nell'aspetto più vantaggioso. Tra questi si debbono principalmente contare tutti coloro, i quali hanno supposto nell'uomo un principio innato, o un senso morale che gli faccia conoscere il bene per istinto, e che lo porti ad amarlo*, come sono *il* conte di Shaftesbury Hutcheson, Rousseau, Hume, *ec.*

sogni ed all' attuale costituzione dell' uomo, e proprie a perfezionarlo ed a condurlo al suo vero fine.

Essa dunque ci dice che l' uomo, considerato come l' opera della creazione e di un Dio infinitamente benefico, onnipotente e saggio, non può concepirsi che come un essere naturalmente buono e perfetto, fornito di una ragione penetrante, illuminata e capace di elevarlo alle più sublimi verità; sovrano di se medesimo e di tutte le sue passioni, con un cuore naturalmente retto ed amico dell' ordine e del bene morale, e destinato al godimento della pace e di una compiuta felicità. Ma che orgoglioso e superbo, invanitosi di se stesso e della sua elevazione, uscì per propria colpa da quello stato di ordine, di perfezione e di felicità, in cui il suo Creatore l'avea collocato. Si alterò quel perfetto rapporto che esisteva tra le due sostanze, delle quali è esso composto; e di qui venne quel perpetuo fatale conflitto che si ravvisa tra il suo intendimento ed il suo desiderio, tra la sua ragione ed il suo cuore, e restò degradato, avvilito e misero. Quindi, nella volontaria corruzione dell' uomo e nella di lui propria colpa, la religione insegna che debba riconoscersi la sorgente funesta di tutte le sue miserie, e l'altera-

zione del primiero perfettissimo rapporto che passava tra le due sostanze ond' è egli composto; e che tutto ciò che di cattivo e di vizioso in lui abbiamo considerato, tutto è opera sua e del colpevole sregolamento della sua volontà (*a*).

(a) *Ciò solamente ci è necessario di sapere per conoscere l' uomo. Tutto il resto, che ci è di arcano e d' incomprensibile nella dottrina del peccato originale e nella misteriosa sua propagazione, non è da ricercarsi con curiosità. Tutte le questioni astratte, che lo spirito contenzioso degli scolastici agita su questo domma, sono del tutto estranee alla morale ed alla direzione nell' uomo.*

Vi sono nell' uomo delle buone inclinazioni e delle affezioni lodevoli che lo portano al bene; e queste si possono considerare come i germi preziosi della virtù. Vi sono delle inclinazioni cattive che lo portano al male; e queste si possono riguardare come i germi funesti del vizio. Le prime sono quelle che il Creatore benefico impresse nel di lui cuore nella creazione; e quindi il carattere originale del cuore umano è la bontà: le ultime sono

La religione istessa però non abbandona l'uomo a questa idea desolatrice e disperante della propria debolezza e miseria; ma lo incoraggia, lo eleva, e lo innalza coll'offrirgli i soccorsi di una grazia poderosa che, rischiarando la sua ragione, e fortificando e regolando la sua volontà, lo restituisce alla primiera sua grandezza ed alla originale nobiltà degli alti suoi destini. E l'uomo, ajutato da questa grazia, è capace di tutto il bene morale e degli sforzi più generosi, per abbattere le passioni, e giugnere al grado della più alta virtù.

Or che grande uso il saggio moralista non può fare di questa dottrina, e quali importanti conseguenze non può egli trarne per la morale?

L'uomo conosce, anzi sente, la sua debolezza e le sue miserie, e sentesi continuamente strascinato dall'impeto delle sue passioni. Questa conoscenza o questo sentimento potrebbero portarlo all'avvilimento ed alla disperazione, e quindi al vizio ed al delitto, che sono proprii delle anime vili ed abbiette.

---

effetto della sua volontaria corruzione. Ecco ciò ch'è necessario per la morale. Tutto il resto si lascia a' teologi.

Il moralista cristiano lo anima e lo incoraggia colla dipintura consolatrice dell' originale sua dignità e degli sforzi generosi, de' quali egli è capace coll' appoggio della religione e co' soccorsi della grazia. Ma l' idea della propria dignità potrebbe all' uomo ispirare dell' orgoglio e della presunzione, che sono i più grandi nemici della morale. Il cristiano filosofo, avvertendolo della sua degradazione e della sua debolezza, gli fa conoscere ch' egli è continuamente sugli orli del precipizio de' vizii e de' delitti, ove non sia sostenuto dalla forza divina della religione, ed ove non sia cauto ed attento.

Ecco come il filosofo cristiano deve considerar l'uomo per insegnargli le vere regole della morale. Ma di questo noi fin quì non abbiamo fatto che un quadro, per dir così, in abbozzo. Lo faremo però meglio conoscere in tutto il proseguimento di questa prima parte.

CAPO II.

Della Libertà umana.

L'uomo dunque, secondo i principj della religione che va in questo dí accordo coll'umana ragione, è un essere composto di un corpo organico e di un' anima intelligente.

Per ciò che riguarda il corpo, l' uomo conviene con tutti gli altri esseri materiali della natura, perchè il suo corpo è inerte, esteso, solido, ec. come tutti gli altri. Ha però l' organizzazione e la vegetazione comune colle piante. Ha di più la facoltà di muoversi progressivamente, e la sensibilità comune cogli animali. Ha presso a poco i medesimi organi, le medesime proprietà, i medesimi bisogni: è generato, nasce, cresce, vive e muore come essi.

Ma per ciò che riguarda l' anima, egli si eleva ad un ordine superiore, ed occupa per la sua specie il primo luogo nella catena delle cose. Egli solo sa osservare tutti gli altri esseri, misurarli, paragonarli, calcolare, prevedere i loro movimenti, i loro effetti, conoscere i loro rapporti. Egli richiama il passato, l' unisce al presente, e penetra nell' avvenire. Ei sa formarsi delle massime e de' principii generali che gli possono

servir di regola nella sua condotta.

Or il potere intero che ha l' anima di far queste cose è stato da' filosofi considerato sotto varii aspetti, ed è stato perciò diviso in varii poteri, o facoltà, per meglio analizzare le operazioni che ne risultano. Ma per noi, che non trattiamo le cose metafisiche, basta al nostro scopo chiamarlo col nome generale di *ragione*, o *intelletto*.

Oltre di queste potere, l'anima dell' uomo ha benanche quello di determinarsi da se medesima, e senza che nessuna cosa che le sia estranea possa forzarla ad agire o non agire; ad agire piuttosto in uno che in un altro modo. Questo potere chiamasi *volontà*.

Ma questa non si determina senza motivi. Essa appartiene ad un essere intelligente e ragionevole; e perciò non può agire senza intelligenza e senza ragione. Il giudizio la determina, e la causa che determina il giudizio è la facoltà intelligente, o sia il potere istesso che ha l' anima di giudicare; potere ch' è inerente alla sua essenza, ed è una sua proprietà costitutiva, come la impenetrabilità è una proprietà inerente all' essenza del corpo.

Iddio, come si è detto innanzi, ha creato l' uomo per la felicità; quindi ha impres-

so nel suo cuore una propensione irresistibile al bene in generale, ed una avversione insuperabile al male in generale. Chi non sente in se stesso questa irresistibile tendenza e questa insuperabile avversione? I motivi quindi che determinano la volontà non possono essere che il bene, o ciò che sembri tale; e il male, o ciò che come tale si apprenda. Il bene che la invita ad abbracciarlo; il male che la respinge e la determina a fuggirlo.

È certo che riguardo al bene ed al male in generale la volontà non è libera. Potrebbe essa mai cangiare la sua natura e la sua destinazione?

Ma per riguardo a' beni ed mali particolari la volontà è libera. Essi non sono che motivi i quali la invitano, ma non lo forzano.

Io non ho bisogno di dimostrazioni per conoscerlo. Il mio intimo sentimento che vale più di tutti i ragionamenti astratti della metafisica, me ne convince. Invano alcuni filosofi vorrebbero co' loro sofismi farmi dubitare della mia libertà. Io la sento, ciò mi basta (a). Io sento cioè, che sono so-

---

(a) L' atto di scegliere, *dice un gran*

lutamente padrone di fare o non fare qualche cosa; che da me dipende il sospendere il mio giudizio per venire ad un novello esame; e che la mia libertà è indipendente da' miei sensi; perchè, malgrado le prime impressioni, io mi posso arrestare in un subito, e distituire un esame o un calcolo, per vedere e debbo o no seguire quelle tali impressioni.

Come il mio intimo sentimento mi assicura che io esisto e che sono intelligente; così mi assicura ancora che io sono libero, e che io ho impero sopra di me stesso e sopra le mie azioni. Questa voce del sentimento parla in una maniera più forte e più eloquente che tutti i sofismi de' metafisici. Questa è una voce costante che non può essere nè equivoca, nè alterata da' pregiudizii, perchè è continua e sempre la stessa: è una voce universale, e comune a tutto il genere umano. Essa parla a' dotti così come agl' i-

---

metafisico, dimostra che io sono libero: questo atto si sente e non si prova. Da qualunque catena che vi piaccia farlo discendere, non sarà men vero che io lo sento: e se io lo sento, io sento che son libero. *Genov. Diceos*. *Cap. IV.*

gnoranti; e si eleva nel cuore di quelli medesimi che la negano, e smentisce tutti i raziocinii della loro traviata ragione (*a*).

Ma la volontà, dicono, è sempre determinata da' motivi, e questi non sono che i beni ed i mali, quali se le offrono dall'intelletto; onde non può non abbracciare il bene, e non fuggire il male.

A questi si risponde, che i motivi invitano bensì la volontà, ma non la determinano necessariamente. I beni particolari non sono del tutto perfetti, nè rinchiudono intera la felicità, siccome i mali particolari non contengono tutta intera la nostra miseria. Quindi l' anima in ogni bene particolare

(a) Noi vediamo non esservi cosa nel mondo meglio stabilita dell' intima persuasione che hanno tutti gli uomini della loro libertà. Considerato il sistema della umanità, sia in generale, sia in particolare, voi vedete che tutto reggesi su questo principio: riflessioni, deliberazioni, ricerche, azioni, giudizii, tutto suppone la libertà. Quindi l' idea del bene e del male, del vizio e della virtù. Quindi per conseguenza il biasimo e la lode, il condannare e l' approvare la nostra o l' altrui condotta. *Burlamachi*.

può ravvisare qualche ragione di male, siccome in ogni male può considerare qualche ragione di bene: e nel fare queste considerazioni essa è libera, e non dipende che da se stessa.

Tanto è lungi che i motivi costringano la volontà, che anzi appunto perchè questa per essi si determina, è libera. Poichè, se la mia volontà si determinasse senza ragioni, cioè senza motivi, non sarebbe che o un cieco istinto, o una stupida fatalità, o un movimento del tutto meccanico. Ne' fanciulli infatti, prima che in essi si sviluppi la facoltà di ragionare, ritrovasi la volontà, cioè la facoltà di determinarsi da se medesimi; ma questa in essi non è libera, appunto perchè loro manca l'uso della ragione. A proporzione che questa in essi viene a svilupparsi, cominciano a divenir liberi. Più la ragione si perfeziona, più cresce la libertà; e Iddio, ch' è infinitamente intelligente, è anche infinitamente libero. In una parola, la libertà consiste nell'eleggere. L' elezione importa preferenza di un oggetto ad un altro. Ma non si preferisce se non dopo aver paragonato; ed il paragone non è che un' operazione dell' anima, la quale risulta dalla facoltà di riflettere e di conoscere, che sono la stessa facoltà di ragionare.

Dal fin quì detto si deduce che la nostra libertà consiste nel potere che noi abbiamo, 1. Al presentarsi qualche oggetto, di applicarci o no la nostra attenzione, di applicarcela a tempo più lungo o più breve. 2. Di considerare l' oggetto medesimo in uno o più aspetti, ed in uno piuttosto che in un altro; per apprenderci una o più ragioni di bene, una o più ragioni di male. 3. Nel paragonare quest' oggetto con altri, e con questi piuttosto che con quelli, per vedere se merita o no la preferenza della scelta. 4. Di sospendere, quando ci piace, la nostra elezione, per istituire un migliore esame in appresso, e per aspettare migliori dilucidazioni. 5. E di caugiare finalmente del tutto le nostre determinazioni, anche dopo di esserci determinati, e di appigliarci al partito contrario.

Tutto ciò mi dice il mio intimo sentimento; ed io, ad onta di tutt'i gerghi della metafisica, non ne dubiterò giammai.

La religione poi, che cerca di richiamare l'uomo sempre al sentimento, viene a confermare la persuasione del genere umano relativamente alla libertà. » *Iddio*, ella dice, *ha creato l' uomo, e lo ha posto in mano*

del suo consiglio (a). ***Il tuo appetito***, dice all' uomo stesso, cioè ***le tue passioni, le tue inclinazioni, i tuoi desiderii saranno a te sottoposti, e tu sarai padrone di regolarli come meglio ti piacerà*** (b). ***Beato colui che ha potuto trasgredire la divina legge, e non l'ha trasgredita, che poteva fare il male, e non l'ha fatto*** (c). » La per-
» suasione della nostra libertà » dice il Bos-
» suet nel suo celebre trattato del libero ar-
» bitrio (*d*), essendo comune a tutto il ge-
» nere umano; la scrittura non che ripren-
» dere un sentimento sì universale, servesi
» per lo contrario di tutte le espressioni,
» onde gli uomini hanno in costume di espri-
» mere e la loro libertà e tutte le sue con-
» seguenze: e ne parla, non come quando

(*a*) Reliquit illum in manu consilii sui. *Eccl. XV.* 14.

(*b*) Sub te erit appetitus ejus (nempe peccati) et tu dominaberis illus. *Genes. IV.* 7.

(c) Beatus qui potuit transgredi, et non est trangressus, facere mala, et non fecit. *Eccl. XXXI.* 10.

(*d*) C. 11. *p.* 267. *del Tom. XVIII. delle sue opere.*

» ci obbliga a credere i misteri più astru-
» si; ma sempre come ad una cosa che noi
» sentiamo in noi stessi, come sentiamo i
» nostri ragionamenti e pensieri.

Il vangelo tutto è fondato sulla libertà. Le grandi promesse e le grandi minacce che egli fa, suppongono l'uomo libero. Non si premia nè si castiga colui che opera per necessità o per forza.

Ma bisogna co' filosofi distinguere due specie di libertà, una che dicesi *a necessite*, e l'altra *a coactione*. La prima potrebbe meglio chiamarsi *libertà di volere*, ed è il potere che ha l'anima di determinarsi da se stessa, senza che sia impedita o costretta da alcuna cagione interna o esterna. La seconda, che potrebbe dirsi *libertà di operare*, è il potere che ha l'anima di agire sugli organi del corpo, e col di loro mezzo eseguire le sue determinazioni, senza che nessuna esterna cagione venga ad impedirla o forzarla (*a*).

(a) *Se Locke avesse distinte queste due specie di libertà, ne avrebbe data una definizione più precisa, e non sarebbe caduto nell'errore di creder frivola la questione*, se la volontà sia libera.

Può francamente asserirsi che la libertà umana, nelle cose che avvertitamente e deliberatamente si fanno, non può soffrire alcuna violenza esterna. Infatti, quale cagione esterna potrebbe forzare l'anima, sostanza semplice e spirituale? Che se si dice che la libertà *a coactione* può soffrire violenza, non intendesi dir altro, se non che possono essere violentati gli organi del corpo; ma le nostre determinazioni restano sempre le stesse; e le azioni che da tale violenza risultano, non si debbono attribuire se non all'autore della violenza medesima, per riguardo al quale sono libere.

Sebbene però la libertà sia un attributo della volontà, pure questa non sempre è libera nelle sue determinazioni. Noi abbiamo veduto innanzi che la volontà non è libera relativamente al bene in generale. Di più ella non è libera in coloro che sono privi dell' uso abituale della ragione, come ne' fanciulli, ne' pazzi, negli stupidi, ec. siccome non lo è neppure in tutti quelli, a'quali manca l' uso attuale della ragione per invincibile attuale ignoranza, inavvertenza, sorpresa, ec. In tutti costoro la volontà è come una potenza cieca, incapace perciò di eleggere. Quindi ogni azione libera è volontaria; ma non ogni azione volontaria è libe-

ra . Non si può certamente concepire azione libera senza determinazione spontanea della volontà; ma può ben darsi un' azione che venga dalla determinazione della volontà senza l' uso della ragione e del libero arbitrio.

Per una precisione filosofica si deve perciò distinguere il *libero* dal *volontario*. Ma per comune maniera di esprimersi, anche de' filosofi e de' teologi, questi due termini si confondono : e quando nelle scienze morali dicesi *volontario*, ordinariamente intendesi parlare del *volontario libero*. Noi stessi l' useremo alle volte in questo senso.

CAPO III.

Delle azioni umane.

Ogni causa produce gli effetti analoghi a se stessa. Quindi se nell' uomo vi sono due sostanze di natura diverse, una fisica e materiale; l' altra intelligente ed attiva; ne debbono risultare due specie di azioni : le une meccaniche e necessarie, le altre volontarie e libere.

Le prime sono quelle nelle quali l' anima non ha parte, ma vengono semplicemente dal meccanismo del corpo e dalla naturale eccitabilità delle fibre, come la circola-

zione del sangue, la pulsazione delle arterie, il moto, de' polmoni ec. Si chiamono *necessarie*, perchè non dipendono in conto alcuno dalla volontà (a).

Le altre procedono dall' anima che agi-

(a) *Queste azioni ed altre simili si debono chiamare piuttosto movimenti naturali, i quali riconoscono la loro causa immediata nella eccitabilià delle fibre: ma questa dev' essere posta in moto da una cagione esterna. Si sa che il feto, finchè è rinchiuso nell' utero della madre, ha la circolazione comune colla madre medesima per mezzo del cordone ombelicale ch' è attaccato alla placenta, o sia a quel corpo spugnoso-vascolare aderente alle pareti dell' utero. Ma appena uscito alla luce, l' aria che introdotta per le narici e per la bocca va a dilatare i polmoni, è la prima cagione che mette in moto la naturale irritabilità o eccitabilità delle fibre: quindi tutti i movimenti che accadono in noi indipendentemente dalla volontà, meglio si chiamerebbero passioni che azioni; perchè il di loro principio è fuori di noi, ed in essi non siamo propriamente agenti, ma pazienti.*

sce col consiglio della ragione, e per la sua forza elettiva, o sia coll' avvertenza dell'intelletto e col consenso della volontà. Queste si dicono *volontarie* e *libere*, perchè procedono dalla volontà nel loro principio e nella loro direzione. Si chiamano anche *umane*, perchè l' uomo in esse agisce propriamente da uomo, cioè da essere intelligente e libero.

Quindi si deduce che l' intelletto ed il libero arbitrio sono due principii costitutivi delle azioni volontarie ed umane; in guisa che, se manca l' avvertenza di quello e la libera determinazione di questo, le azioni che si producono sono involontarie, inquantochè escludono ogni libertà (*a*).

Evvi però un altro genere di azioni che sono prodotte in parte dalla forza meccanica del corpo, ed in parte dalla virtù elettiva dell'anima. Queste si potrebbero chiamare *miste*, e sono più o meno libere, secondochè vi ha maggiore o minor parte il po-

---

(a) *Gli scolastici chiamano queste azioni* atti di uomo, *perchè si fanno sì dall' uomo, ma che non opera da uomo, cioè che non opera coll' avvertenza della ragione e col consenso della volontà*.

tere elettivo. Tali sono quelle che dall' uomo si fanno per quelle violenti agitazioni, che gli oggetti sensibili repentinamente inducono sullo stame nervoso; purchè però tali agitazioni ed i movimenti che producono non prevengano ogni uso della ragione, e non escludano ogni avvertenza; poichè in questi casi que' movimenti sarebbero del tutto involontarii, e si attribuirebbero interamente alla forza meccanica ed alla irritabilità delle fibre poste in moto dalle impressioni degli oggetti esterni (*a*).

Ma vi è un' altra sorta di azioni, che i moralisti filosofi chiamano *miste* (*b*), e sono quelle alle quali l'uomo si determina pel timore di un male grave, dal quale si vede

---

(a) Moti primo primi *li chiamerebbero gli scolastici*.

(b) *Alcuni naturalisti*, *seguendo il linguaggio degli storici e degli antichi giureconsulti*, *hanno chiamato queste azioni* coatte o forzate. *Ma questi vocaboli non presentano idee del tutto precise*, *e potrebbero far confondere le azioni fatte per timore con quelle fatte per violenza esterna*, *che dagli stessi giureconsulti è chiamata* vis major.

minacciato. Tale si è l'azione del viaggiatore che si determina a dare il suo danaro al ladro, per timore della morte che questi gli minaccia.

Queste azioni; sebbene a rigore parlando siano volontarie, perchè non escludono l'avvertenza della ragione, nè il consenso della volontà; pure sono miste di volontario e d' involontario. Esse sono volontarie in quanto che l' uomo preferisce per l' elezione il minor male al maggiore; ma sono involontarie nel senso ch' egli non vorrebbe nè l' una nè l' altra cosa, se avesse altro modo di trarsi fuori da quell' inevitabile conflitto (*a*). Così l' abbandonó che fa il viaggiatore del suo danaro per salvare la propria vita, è un' azione volontaria, perchè egli volontariamente preferisce la perdita del danaro a quella della vita; ma involontaria nel senso che egli non vorrebbe nè l' una nè l' altra perdita, se non si trovasse in quelle fatali circostanze.

Finalmente vi sono delle azioni che l' anima vuole e dirige direttamente; ed altre le quali, comechè non le elegga diretta-

---

(a) *Gli scolastici chiamano queste tali azioni involontarie* secundum quid.

mente, le vuole non pertanto nelle cagioni dalle quali dipendono. Le prime si chiamano *direttamente*, le seconde *indirettamente volontarie* (*a*). Così, chi per elezione si ubriaca, benchè direttamente non voglia le sconcezze che sono conseguenze della ubriachezza; pure queste sono per lui indirettamente volontarie; perchè chi vuole la causa, vuol ben anche gli effetti che ne risultano. Si deve avvertire però che, per dirsi indirettamente volontaria un' azione, l' agente deve essere nel caso di doverla e poterla prevedere.

Or essendo l' uomo padrone delle sue azioni libere e volontarie, ed essendo in sua potestà di farle o non farle; ne segue che queste tali azioni gli siano imputabili; cioè che si debbano a lui come a loro autore attribuire, metterne a suo conto la bontà o la malizia, la lode o il biasimo che ne risulta, e che egli ne sia risponsabile al sovrano Legislatore, a se stesso, ed agli altri uomi-

---

(a) *Ecco il volontario diretto, che gli scolastici dicono volontario* in se; *ed il volontario indiretto, che essi chiamano volontario* in causa.

ni (*a*). Dalla imputabilità, ch' è un carattere delle azioni umane, segue l' imputazione delle medesime. Ma di questa parleremo a luogo più proprio.

CAPO IV.

Della necessità che ha l' uomo di una regola morale per la direzione delle sue azioni.

Non mancano degli empii i quali, non conoscendo alcun disegno nell' universo nè alcun sovrano Legislatore, non conoscono neppure alcuna legge. Tutto essi riportano ad una cieca fatalità e ad una fortuita combinazione di atomi. Quindi non considerano l' uomo che come uno scherzo del caso, gittato nella gran folla di tutti gli altri esseri, senza destinazione, senza direzione e senza fine.

(a) Imputare *è un termine preso dall' aritmetica*, *e significa propriamente* mettere a conto di alcuno. *Quindi imputare un' azione ad un uomo, è come metterla al suo conto con tutti gli effetti che ne risultano.*

Ma costoro sono nemici di loro stessi e del genere umano. Le loro desolanti dottrine, che abbandonano il mondo al caso ed il cuore umano alle sue passioni, sono degne di dispregio e dell' universale esecrazione, perchè tendono a portare nell'universo il disordine, il delitto e la miseria.

Contro di questi insensati bisogna dimostrare per la via più semplice ed insieme più convincente, essere all'uomo così necessaria una regola che lo diriga, come gli è necessaria la sua medesima essenza e la sua costituzione. E poichè sarà dimostrato in appresso che questa regola è prescritta all'uomo da un superiore, che ha sopra di lui il diritto di sovranità, e che l'uomo stesso ha l'obbligazione di conformarvi le sue azioni; una tale regola è vera *legge*. Quindi io le darò qualche volta anticipatamente questo nome.

Per conoscere la necessità che ha l'uomo di una regola che diriga le sue azioni libere, non ha bisogno di uscire da se stesso, e di ricorrere agli argomenti astratti della metafisica. Imperocchè, siccome il suo intimo sentimento gli dice, ch' egli è libero; e che perciò può eleggere il bene ed abbandonarsi anche al male, o sedotto dalle apparenze, o ingannato da' pregiudizii, o ac-

cecato dalle passioni; così sente pure il bisogno di una regola che gli faccia distinguere i veri beni, e lo conduca alla felicità ch' egli medesimo sente essere il centro de' suoi desiderii.

Ma perchè ciò meglio s' intenda, è d' uopo riflettere che d' infiniti punti, a' quali l' uomo, essere per se stesso sommamente attivo, può dirigere la sua attività e le sue potenze, uno ve ne debb' essere, il quale solo convenga alla sua natura e costituzione, e che sia come il suo centro ed il suo fine. Questo centro e questo fine non può esser altro che la sua perfezione e la sua felicità; poichè a questa l'uomo tende costantemente, e per una inclinazione del tutto invincibile. Come la costante tendenza che hanno i gravi verso la terra ci fa conoscere che questa sia il loro centro; così la tendenza che ha l' uomo alla felicità ci fa rilevare, che questa sia il suo centro o il suo fine.

Or è certo non esservi che una sola via retta che possa condurre ad un punto, o ad uno scopo qualunque; essendo tutte le altre obblique che piuttosto dal medesimo allontanano. Quindi è che di molti cammini che potrebbe l' uomo intraprendere per giugnere alla felicità, ch' è il suo fine, uno ve ne

debba essere che *diritto* ve lo conduca (*a*). Per conoscere quale questo sia, ha egli assolutamente bisogno di un principio di direzione, o sia di una *regola* (*b*). Da ciò segue che il poter fisico dell'uomo coll' operazioni che ne risultano, diretto in un modo atto a condurre l' uomo alla sua felicità, dicesi *diritto*.

Questa dimostrazione, ch'è quanto semplice altrettanto convincente, acquisterà un

---

(a) *La parola* diritto, *nel suo significato primitivo, significa ciò che dirige e ciò ch' è diretto ad un certo fine: quindi nelle cose morali, preso per facoltà, significa il potere fisico dell' uomo ben diretto e moderato da una regola. I latini chiamano* jus *ogni proprietà fisica; ma ogni proprietà fisica, per diventare una vera facoltà morale, ha bisogno di esser diretta da una regola.*

(b) *Questa parola* regola *significa nel senso proprio l' istrumento, di cui si valgono gli artefici per tirare le linee rette. Adoperata nel senso morale esprime il principio di direzione, che deve l'uomo seguire per giungere per la via più diritta, come per una linea retta, al suo scopo.*

nuovo grado di forza, se si voglia considerare, che dall' una parte l'uomo è libero intorno alla scelta de'mezzi che conducono alla felicità, come si è innanzi dimostrato; dall' altra, che il suo cuore è perpetuamente agitato da una folla di passioni che si urtano, si distruggono, si mischiano scambievolmente, e come tanti furiosi torrenti lo strascinano non solo assai lungi dal suo scopo, ma lo menano tante volte con gran violenza in un cammino del tutto opposto a quello che dovrebbe tenere, per giungere al medesimo.

Or che cosa sarebbe l'uomo abbandonato a se stessto ed all' impeto delle sue passioni? Egli sarebbe un essere senza destinazione e senza fine, e come un mobile urtato da più cagioni motrici verso varii e diversi punti senza una direzione costante ed ordinata; il quale perciò non giugnerebbe mai ad un termine in cui si potesse arrestare. Gli empii infatti che, non riconoscendo alcun sovrano Moderatore, non riconoscono neppure alcuna regola direttrice dell' uomo, e che vivono essi medesimi a caso e senza direzione, sono considerati dallo Spirito Santo nelle divine scritture, come un mare violentemente agitato da furiose tempeste, che

non può giammai riposare (*a*).

Quindi è che l'uomo ha assolutamente bisogno di una regola che gl' insegni la direzione che deve dare alle sue passioni, e che gli faccia conoscere come debba moderarne l'ardore; e fare sì che gl' impulsi che esse imprimono nel suo cuore non lo portino lungi dal suo scopo per direzioni oblique, o al medesimo opposte.

L'uomo trova in se medesimo i principii di questa dimostrazione (*b*). Ma se egli vorrà uscire da se stesso, non troverà prove meno convincenti della necessità ch' egli ha di una regola, e non resterà meno convinto che questa esista. Imperciocchè, a quali occhi non prevenuti l'universo inte-

---

(a) Impii autem quasi mare fervens, quod quiescere non potest. Isa. *LVII.* 20.

(b) *Perciò S. Paolo dice che i gentili, i quali non hanno legge scritta, fanno naturalmente, cioè guidati dal lume della natural ragione, ciò che la legge comanda, e così diventano legge a se medesimi.* Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt; ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex. Ad Rom. *II.* 14.

ro non annunzia un ordine sensibile? un ordine egualmente semplice e fecondo, costante ed utile? Il vasto teatro della natura non offre che armonia e proporzione. Il più maraviglioso concerto di fini, di mezzi, di rapporti ordinati di ogni specie, fa che questo mondo non sia che un sistema, in cui tutti gli esseri sono come altrettanti pezzi, de' quali ciascuno è fatto per gli altri. » Non vi ha, dice un filosofo, un solo essere nell' universo che in certo modo non possa riguardarsi come il centro comune di tutti gli altri esseri, intorno al quale essi sono tutti ordinati; in guisa che sono tutti reciprocamente fini e mezzi gli uni relativamente agli altri. Lo spirito si confonde e si perde in questa infinità di rapporti, de' quali però non ve ne ha uno solo che si confonda e si perda nella folla «.

Or se nel mondo tutto è ordine, e ciascun essere ha la sua destinazione ed il suo fine particolare, ed è al suo scopo condotto da un principio di direzione; se gli atomi più spregevoli, come gli astri più luminosi non agiscono che in virtù di regole fisse e costanti; l' uomo che occupa un posto così distinto tra le creature, ch' è l' essere più privilegiato della natura, sarebbe solo senza regola e senza direzione abbandonato

all' empito delle sue passioni ed a' moti capricciosi della sua volubile volontà ? Egli, quando ciò fosse, non entrerebbe nell' ordine dell' universo, di cui non pertanto è la parte più nobile e l' anello più pregevole.

Se l' uomo fosse un essere del tutto materiale, Iddio stesso a forza lo menerebbe al suo fine, come fa con tutte le altre creature materiali. Ma poichè in lui, oltre la sostanza materiale ed inerte, vè n' è un' altra intelligente e libera, capace di discernimento e di elezione; Iddio non può guidarlo al suo fine, senza che l' uomo stesso vi concorra coll' eleggere liberamente ciò che conosce conveniente alla sua costituzione e conducente al suo fine; altrimenti lo vorrebbe libero, e lo menerebbe a forza; il che è contraddittorio.

L' idea stessa che noi abbiamo della sapienza e della bontà del Creatore non ci permette di dubitare, ch' egli non abbia dato all' uomo una regola fissa ed invariabile per condurlo al suo scopo, e per farlo vivere nell' ordine e nella tranquillità. Un Dio che avesse creato l' uomo capace della felicità, e gliene avesse impresso nel cuore un amore irresistibile, e poi non gli avesse data una regola per giungervi, sarebbe il Dio malefico de' Manichei, ch' è il più grande di tutti gli assurdi.

Da tutto ciò che si è detto segue esser così necessario al mondo intelligente e morale un Dio sovrano moderatore e legislatore, com' è necessario al mondo fisico un Dio creatore.

CAPO V.

Qual sia la regola morale direttrice delle umane azioni.

Dimostrata così la necessità di una regola per l'uomo, ingegniamoci di scovrire qual possa essere quella che, dirigendolo al suo scopo ed alla sua destinazione, possa renderlo buono e felice.

Egli è certo che la legge regolatrice dell' universo non può essere che una sola, la quale incateni tutti gli esseri, e li conduca a' di loro fini in una maniera conveniente alle di loro essenze, od a' rapporti essenziali de' medesimi, per formare e conservar l'ordine. Quindi i filosofi la concepiscono come una corda, ed i poeti come una catena di oro ch' esce dalla bocca dell' Eterno.

Questa legge infatti non può essere altro che la ragione e la volontà eterna di Dio. Poichè, chi altri potrebbe mai a' loro fini dirigere gli esseri tutti secondo le loro essen-

ze e secondo i loro rapporti essenziali, se non Iddio medesimo ch'è l'autore delle lolo essenze e costituzioni, e che ha a ciascuno assegnati i fini e le destinazioni particolari nel sistema generale?

Ma questa legge, o sia eterna ragione o volontà di Dio, sebbene ordini, incateni e meni uniformemente tutte le parti di questo universo; pure, adattandosi alle nature ed a' rapporti particolari delle cose, essa varia secondo variano le nature ed i rapporti medesimi: altrimenti non potrebbe nè formare nè mantenere l'ordine. Così la volontà di Dio, la quale fa che i corpi celesti eseguano le periodiche loro rivoluzioni in tal modo che descrivano aje proporzionate a'tempi; che i quadrati de' tempi periodici siano come i cubi delle di loro distanze medie dal sole, ec. forma quelle che si chiamano leggi astronomiche, perchè dirigono gli astri. La stessa volontà di Dio, la quale fa che le piante non nascano se non da'semi della propria specie, e che vegitino secondo certe date regole, forma le leggi della vegetazione. Finalmente la volontà di Dio, la quale prescrive le regole alla sensibilità degli animali, e fa che questi tendano costantemente a provvedere alla loro conservazione, ec. forma quelle che si chiamano leggi animali, ec.

Gli esseri però, i quali non sono capaci di conoscere nè di seguire per elezione la volontà di Dio che a' loro fini li dirige, vi sono da Dio stesso menati necessariamente e con una forza irresistibile. Ma gli uomini che sono intelligenti e liberi, capaci perciò di conoscere la volontà del Creatore e di seguirla per libera elezione, non possono essere da lui menati a forza; poichè ciò sarebbe contro la loro costituzione e natura; e Dio allora sarebbe in contraddizione con se stesso, volendo gli uomini forniti di ragione e di libertà, e conducendoli poi alla cieca ed a forza.

Or la volontà di Dio che dirige le sue creature ragionevoli a' loro fini in una maniera conveniente e proporzionata alla di loro essenza ed a'loro rapporti, forma la legge morale. Essa prende questo nome da che regola le azioni libere degli uomini, le quali si chiamano *costumi*, detti in latino *mores*.

Se poi questa divina volontà, regolatrice delle azioni libere degli uomini, ad essi si manifesta per via della retta ragione, si chiama *legge naturale*, non solo perchè si conosce per mezzo della natural ragione, ma ben anche perchè è conveniente alla na-

tura ed alla costituzione degli uomini (*a*).

(a) *Molti hanno detto che la legge di natura sia scritta ne' nostri cuori, e S. Paolo pure lo ha asserito nell' epistola a' Romani, in cui dice parlando de' gentili :* » *Eglino fanno vedere colle loro azioni che hanno una legge scritta ne' loro cuori*: Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. Rom. II. 15. *In qual senso deve prendersi questa espressione? Alcuni hanno opinato che realmente la legge naturale sia nata con noi, che siano cioè innate non solamente le idee del bene e del male morale, del giusto e dell' ingiusto; ma che siano innati ben anche certi principii pratici, come,* quel che non vuoi per te non fare ad altri, ec. *E molti hanno pure supposto nell' uomo un istinto morale, un sesto senso, pel quale egli, in forza del piacere o dispiacere che sente alla semplice impressione fisica che le buone o cattive azioni fanno sopra di lui, giudica ciò ch' è buono o cattivo, virtuoso o vizioso. Quest' ultima opinione ha incontrato molti partigiani anche tra' i moderni filosofi. Ma così le idee ed i principii innati, come quel sesto senso, non sono che supposizioni del*

Se poi si manifesta per una speciale rivelazione, dicesi legge *positiva divina*. E questa se si considera come rivelata da Dio agli Ebrei per organo di Mosè, si chiama legge *divina mosaica*, la quale, perchè si contiene in quella parte della bibbia che si chiama *testamento vecchio*, prende il nome di *legge antica*. Ma se per ultimo si considera come rivelata da Gesù Cristo, si chiama *legge cristiana*. E perchè questa si contiene nella parte della medesima bibbia, che

---

tutto chimeriche, e già rigettate da una illuminata metafisica; non essendovi in noi altro d'innato, se fia lecito valerci di questo termine, fuorchè la facoltà ed i bisogni che sviluppano le facoltà. Quando si dice che la legge di natura è ne' nostri cuori scolpita, deve intendersi, che le massime ed i principii più generali della medesima sono così chiari e così manifesti, che l'uomo, al semplice concepire le idee, ne conosce il rapporto, e col solo senso comune ne giudica. E di più dicesi che il dritto naturale è impastato coll'uomo, ed è scolpito nel suo cuore, perchè nasce dalla natura e dalla costituzione dell'uomo stesso, come innanzi si è dimostrato.

si chiama *testamento nuovo* o *evangelo*, *legge nuova* o *evangelica* si denomina.

La regola dunque direttrice delle umane azioni è una, e semplicissima, e non è se non la volontà dell' Essere supremo. Essa ci è manifestata per mezzo della natural ragione; e la rivelazione non fa che maggiormente illuminare e perfezionare la ragione istessa.

CAPO VI.

Della legge di natura, e delle sue proprietà.

Da ciò che nel precedente capo si è detto rilevasi,

I. Che la legge naturale non è altro che l' eterna ragione e volontà di Dio, la quale dirige le azioni delle sue creature ragionevoli al loro ultimo fine in un modo conveniente alla natura e costituzione delle medesime, e ch' è ad esse manifestata per mezzo della retta ragione.

II. Che la volontà di Dio non comanda o vieta se non le cose che hanno una convenienza o disconvenienza necessaria colla natura e costituzione dell'uomo. E quindi che antecedentemente a qualunque comando o divieto di Dio vi siano azioni per loro stesse

buone o malvage, giuste o ingiuste; essendo buono e giusto ciò che alla natura dell' uomo conviene; malvagio ed ingiusto tutto ciò che non è ad essa conveniente.

III. Che poichè Iddio è infinitamente saggio e infinitamente buono, non può non approvare, e perciò anche comandare le azioni giuste, disapprovare e vietare le ingiuste. E quindi che de' precetti della legge di natura altri siano *positivi* che comandano il bene; altri *negativi* che vietano il male; ed altri finalmente *permissivi* che lasciano l'uomo nella libertà di fare o non fare quelle azioni che sono di lor natura indifferenti; perchè queste non hanno una convenienza o disconvenienza necessaria colla natura e collo stato del medesimo.

IV. Ne segue inoltre che il dritto di natura non sia soggetto a nessuna mutazione o dispensa, neppure per parte di Dio. Cangerebbe mai la volontà dell' Ente immutabile e perfettissimo? E potrebbe esso mai cangiar la natura e l' essenza delle cose ed i rapporti che ne risultano, senza essere in contraddizione con se stesso? *Ma Iddio*, dice S. Paolo, *è fedele*, *e non può negare se stesso* (a).

(a) Deus fidelis permanet, et negare se

Questa immutabilità della legge naturale, dice un celebre naturalista, non ha niente di ripugnante all' indipendenza, nè al sovrano potere o alla libertà dell'Essere perfettissimo. Una gloriosa necessità è questa in lui di non potersi contraddire: essa è una specie d'impotenza, falsamente così detta, che lungi dal mettere limiti alle sue perfezioni o scemarle, fa spiccarle anzi di più, e ne mostra tutta l' eccellenza.

Potrebbe bensì accadere che qualche circostanza faccia sì che un' azione non cada sotto il divieto o il precetto della legge; ed allora non è già questa che si cangia, ma il fatto, per le circostanze delle quali è rivestito. Così per la legge di natura è vietato il furto. Ma se io sono nell' estremo pericolo di perire, posso prendermi de' beni altrui quanto mi è necessario per campare da quel

---

ipsum non potest. II. Thim. 2. *Tale è la dottrina di S. Tommaso.* In actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita. *Parla quindi dell'ordine naturale, e poi conchiude*: Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur secundum se naturaliter recta. 1. 2. quaest.C. art. VIII.

pericolo la vita. Potrebbe anche Iddio, come padrone supremo di tutte le cose, autorizzare alcuno a prendersi i beni altrui. Ma allora l'azione di quello che verrebbe ad esercitare il dominio da Dio stesso trasferitogli sull' altrui roba, non sarebbe furto, ma l'esercizio libero del dominio trasferitogli: e per conseguenza non andrebbe più compresa nel precetto della legge *non rubare*. Quindi tutte quelle azioni che per qualsivoglia circostanza non possono essere sottratte dal dominio della legge, non possono in conto alcuno, nè in mera ipotesi esser permesse. Tali sono gli spergiuri, le bestemmie, gli adulterii, ec.

V. Poichè la legge di natura è manifestata all' uomo per mezzo della retta ragione; ne segue che i principii generali della medesima e le conseguenze che immediatamente ne discendono non possano ignorarsi da chiunque non sia stupido, pazzo, o fanciullo. Poichè per conoscerli non vi vuole molto raziocinio, ma basta il senso comune e l' uso più semplice della ragione. Se può darsi una tale ignoranza, è nella ipotesi o sia nell' applicazione de' principii generali a' casi particolari, per le circostanze che possono inviluppparli; onde non vi sia poi bisogno di molto raziocinio e di molta riflessione, di cui non sono tutti capaci, per co-

noscere se in quella ipotesi ciò che deve operarsi sia giusto o ingiusto, permesso o vietato. Niuno può ignorare che non è permesso togliere i beni altrui. Ma è permesso farlo in caso di positivo bisogno? Ciò può ignorarsi da chi non sia versato nella cognizione del dritto (*a*)

(a) *I teologi comunemente distinguono i primi principii della legge naturale, le conseguenze prossime, e le remote. I primi principii sono le massime morali più generali, come*: Non fare ad altri ciò che non vorresti fatto a te medesimo, ec. *ed in questi essi asseriscono non poter cadere ignoranza invincibile. Le conseguenze prossime sono quelle che da' primi principii immediatamente si deducono. Così dal principio generale* non offendere alcuno *si deduce che l'omicidio non è permesso. Tali sono i precetti del decalogo, ne' quali neppure si dà ignoranza invincibile. Le conseguenze remote poi sono quelle che per un raziocinio più lungo e più difficile si deducono dagli stessi principii e dalle immediate conseguenze. Non si deve offendere chicchesia: ma è permesso uccidere chi di notte tempo viene ad assalire la mia*

V. Dacchè Iddio vuole che nel mondo morale si conservi l' ordine da lui stabilito, e che perciò le sue creature ragionevoli vivano ed operino in una maniera conforme alla loro natura e destinazione, affin di conservare quest' ordine morale; ne segue che la legge di natura sia *obbligatoria*. Altrimenti la volontà di Dio, che forma questa legge, sarebbe inefficacie e senza effetto. Sarebbe questa una *velleità* indegna di un Essere fornito d' infinita potenza, che ha forza sufficiente per farsi ubbidire: d'infinita sapienza, che sa prendere le misure ed i mezzi convenienti per condurre le sue creature ragionevoli al fine loro assegnato: e d' infinita bontà, per volere efficacemente il bene e la perfezione delle medesime.

Or dovendo Iddio menare al loro fine le creature ragionevoli, non per via di fisica necessità e coazione, ma in una maniera conforme alla loro natura ragionevole e libera;

---

casa? Ecco una conseguenza remota che io posso ignorare invincibilmente, e perciò senza colpa. Queste conseguenze remote sono l' oggetto di tante dispute che si fanno da' moralisti anche più illuminati e saggi.

non può altrimenti farlo che proponendo loro motivi capaci di determinarle, e di metterle in una morale necessità di agire secondo i prescritti ed i divieti della sua sovrana volontà. Questa morale necessità dicesi *obbligazione* (*a*).

I motivi che determinano l' uomo non sono che il piacere ed il dolore: quello si chiama *premio*, questo *pena*. Questi primieramente si trovano nelle conseguenze istesse della virtù e del vizio; ed allora formano quella che chiamasi obbligazione *interna*. In fatti, ogni azione virtuosa porta con se i più felici effetti; e quando tutti gli altri mancassero, basterebbe il sentimento aggradevole attaccato all' approvazione di se stesso. Al contrario ogni azione colpevole e criminosa strascina dietro di se i disordini e le infelicità; e se non altro que' cocenti rimorsi, e

---

(a) *La parola* obbligazione,*propriamente e nel suo senso naturale in cui si prende, significa un ligame morale. E perciò* Puffendorfio *definisce l'obbligazione*: Un ligame di dritto, per cui siamo astretti a fare o non fare qualche cosa; perchè ogni coazione mette, per così dire, un freno alla nostra libertà.

quel sentimento dispiacevole attaccato alla disapprovazione di se medesimo, che sono le pene più atroci che possa provare l' uomo malvagio.

Ma poichè nel breve corso della presente vita non sempre le conseguenze della virtù e del vizio sono così sensibilmente differenti, che la maggior parte degli uomini sia costantemente determinata a preferire l' una all'altro; Iddio ha proposti e dovea proporre in un' altra vita altri piaceri e dolori, in premio o in pena a coloro che avranno osservato o violato il naturale diritto. E questi formano quella che chiamasi obbligazione *esterna*.

VII. Essendo le leggi naturali conseguenze de' rapporti essenziali delle creature ragionevoli, ne segue che esse obbligano generalmente tutti gli uomini; perchè tutti sono obbligati ad operare in una maniera conveniente all' umana costituzione e natura, e ad astenersi di operare in una maniera opposta. Quindi la legge di natura ha un carattere di universalità che la estende a tutto il genere umano.

Da tutto ciò che si è detto si deduce, che la regola direttrice delle umane azioni sia una vera legge, e noi le abbiamo già dato per anticipazione questo nome. Infatti

a costituire una vera legge sono necessarie le condizioni seguenti. 1. Ch'essa sia la volontà di un Sovrano, il quale alla potenza unisca la sapienza e la bontà; affinchè abbia la forza di astringere i suoi sudditi a fare od omettere un' azione; affinchè sappia realmente dirigerli al loro scopo, e voglia realmente la felicità de' medesimi (*a*). 2. Che

---

(a) *Coloro i quali asseriscono che la sola potenza o forza irresistibile sia primo fondamento del dritto che Dio ha di prescrivere leggi, hanno confuso la potenza col dritto. Il* potere *allora solamente diventa* dritto *quando è regolato dalla ragione. È dunque necessaria la ragione, o sia la sapienza unita alla potenza per costituire il dritto. Ma se io per una ipotesi impossibile, potessi figurarmi un Dio, che nel comandarmi non avesse in mira il mio bene e la mia felicità; io, lungi dal credermi nell'obbligo di ubbidirgli, mi crederei piuttosto autorizzato a tentare tutti i mezzi per sottrarmi alla sua volontà ed alle sue leggi. O Dio d'infinita bontà, Essere sapientissimo e onnipotente, io mi sottometto volentieri e di tutto cuore alle tue sante leggi, perchè tu non me le pre-*

sia munita di sanzione, cioè fornita di tali potenti motivi, che siano sufficienti a determinare i sudditi ad agire secondo la regola prescritta. 3. Che sia sufficientemente promulgata. 4. Che sia generale per tutti.

Or la regola morale delle umane azioni ha tutti questi caratteri. Essa è la volontà di Dio, supremo padrone di tutte le cose: essere infinitamente potente, saggio e benefico. Ha una sanzione efficacissima ne' grandi premii che propone, e ne' terribili mali che minaccia. È sufficientemente promulgata per mezzo della retta ragione. Finalmente è generale, perchè riguarda tutto intero il genere umano.

Differisce dunque la legge dal consiglio, perchè quella non può venire che da un superiore, ed astringe con premii e pene; questo può darsi da chi non è superiore, e non fa che dirigere, insinuare, persuadere. Si distingue pure dal precetto; perchè quella è generale a tutti; questo è particolare per alcuni solamente.

---

scrivi, se non perchè mi vuoi buono e felice, ed hai sapienza e potenza infinita, per condurmi alla felicità cui mi hai destinato.

Dalla legge di natura poi riconoscono la di loro forza ed il di loro valore le leggi civili; sì perchè queste non sono che la stessa legge naturale spiegata, sviluppata ed adattata alle varie circostanze ed alla forma particolare de' governi per la conservazione della società; come per non esser le medesime che le convenzioni sociali, ed i patti publici di ciascun popolo: ed ogni convenzione non riceve la sua forza che dalla legge naturale. Ma delle leggi civili noi parleremo nella seconda parte, quando si tratterà de'doveri sociali; ed ivi esamineremo quali condizioni debbano avere per obbligare: chi abbia il dritto di promulgarle, e tutt'altro che può aver rapporto a questo importante oggetto.

CAPO VII.

Della necessità ed utilità della legge evangelica.

E' STATA una quistione in tutti i tempi agitata tra i filosofi ed i teologi, se la legge di natura non sia sufficiente a dirigere l'uomo, e condurlo alla vera felicità ch'è il suo fine: ciocchè vale lo stesso, se la sola natural ragione basti per far conoscere perfettamente

le leggi naturali e farle osservare. Non è del mio proposito entrare in quistioni di simil fatta. Ma io domando semplicemente a' filosofi, se il mondo prima della promulgazione del vangelo avesse avuto bisogno di una rigenerazione religiosa: se agli uomini fosse stata necessaria una dottrina sovrana per richiamarli alla conoscenza de' principii della legge naturale che la ignoranza, i pregiudizii e la superstizione aveano del tutto oscurato; e di una forza soprannaturale per frenare il trasporto delle passioni che la superstizione stessa approvava, e spesso di un' autorità sagra rivestiva.

Or chi non sa in quale stato deplorabile si trovava il mondo prima del vangelo? L' idolatria ed il politeismo, che sono l'ultimo obbrobrio dell' umana ragione, erano le basi fondamentali del culto universale. Una confusissima congerie d' idée superstiziose, bizzarre ed assurde formava il sistema religioso di tutti i popoli. Mostruosi errori, detestabili pregiudizii e vane chimere di riscaldate poetiche immaginazioni tenevano luogo de' dommi più rispettabili e più sacri. Chi poi sa quanto i dommi religiosi influiscono sulla morale, può facilmente immaginarsi qual dovette essere quella de' popoli che adoravano come Dei i Marti sanguinarii, le Ve-

neri impudiche ed i Giovi adulteri, il culto de' quali consisteva in abominevoli prostituzioni, o in sacrileghi sacrifizii di vittime umane, o in pratiche vane e superstiziose.

È vero che i filosofi, in mezzo alle tenebre, nelle quali erano avvolti, arrivarono a conoscere in parte l'universale acciecamento, e dimostrarono il loro lodevole desiderio di illuminare gli uomini, e d'insegnar loro un culto più ragionevole ed una morale più pura. Ma si accordarono essi poi nello stabilire questo culto, e nel fissare i veri principii della morale? Ma come potevano mai accordarsi nello stabilire il vero culto; se erano tra di loro tanto divisi di opinione intorno alla natura dell' Essere supremo; alcuni negandone l'esistenza, confondendolo altri colla materia; questi facendone un'anima informatrice della natura corporea, e quegli un Dio ozioso e non curante del mondo che abbandonavano alla forza ineluttabile del cieco destino? Come poteano convenire nel fissare i veri principii della morale essi, che ebbero idee così diverse intorno alla natura ed al destino dell'uomo? E quando anche fossero convenuti su i principii della morale, e ne avessero pubblicata una la più ragionevole; quale sanzione avrebbero essi potuto darle? Su quali basi avrebbero essi fondato

il rispetto dovuto alla loro dottrina?

Oltrechè i filosofi medesimi, ancorchè conoscessero molte verità, pure non avevano il coraggio di elevare la loro voce contro il volgo superstizioso per condannare le follie, alle quali la sua immaginazione, la sua ignoranza, il suo timore ed il suo fanatismo lo portavano (a).

In sì fatale stato il mondo trovavasi allorchè discese dal soggiorno eterno la cristiana religione, la quale, dissipando colla divina sua luce le tenebre dell' ignoranza e della superstizione, vendicò la ragione umana da quella specie di umiliazione, nella quale la idolatria ed il politicismo l' aveano ridot-

---

(a) *Se taluno pensasse che la religione sia stata necessaria una volta, ma che ne'tempi nostri i lumi filosofici e politici potessero rimpiazzare i principii della religione ed occupare il di lei luogo; questi non dovrebbe far altro che leggere la storia della rivoluzione di Francia, per conoscere il bisogno che ebbe quella nazione, per altro cultissima, di ritornare al sistema religioso; giacchè l' ateismo ed il deismo l' avevano strascinata nell' orlo del precipizio.*

ta. Stabilì un culto degno dell'Essere sovrano a cui si presta, e della creatura ragionevole che deve prestarlo, ed aprì la vera sorgente de' costumi. Perciò può veramente dirsi che i cristiani, per la virtù sovrana di questa religione, sono addivenuti una nazione santa, un popolo di elezione e di conquista di colui che dalle tenebre li chiamò al suo maraviglioso lume (a).

E 1. Questa religione divina fissa i grandi dommi della esistenza e della unità di Dio; dando di quest' Essere sovrano e de' suoi attributi le più giuste e vere idee; della spiritualità ed immortalità dell' anima umana, e dell' esistenza di una vita avvenire: dommi sacri, dommi assolutamente necessarii per fissare i principii della morale. Che se il cristianesimo propone anche alcuni dommi misteriosi ed inconcepibili; questi non si oppongono a' principii della natural ragione, nè sono stati arbitrariamente immaginati; ma da una parte servono a riempire il voto che lascia la ragione umana, e servono dall' al-

---

(a) Gens sancta, genus electum, populus adquisitionis. . . . . ejus qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum. I. Petr. II. 9.

tra a darle una più sacra e più potente sanzione.

2. In secondo luogo riunisce, come in un sol corpo, tutte le leggi naturali: e non solo pel mondo tutte le pubblica e le diffonde; ma le trasmette ancora alle future generazioni così semplici e pure, come nella natura stessa si trovano, ma meglio sviluppate, ed in modo più perfetto spiegate.

3. Riduce tutta la morale in precetti formali, per darle quella forza e quella espansione che non potrebbe avere una morale puramente filosofica, proposta per via di definizioni, di raziocinii e di dimostrazioni; e fissa così i principii direttori delle umane azioni, i quali altrimenti esposti alle discussioni de' filosofi ed alla varietà delle di loro opinioni, sarebbero sempre incostanti e variabili, siccome sempre vaghe ed incerte sarebbero le nozioni del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del turpe.

4. E poichè l'uomo ha bisogno di mezzi sensibili per essere richiamato alle idee della virtù; la religione ai precetti della morale aggiunge de' riti, delle cerimonie e delle pratiche ragionevoli, atte a guidar l'uomo alla virtù, a fargli amare la giustizia e l'onestà, ed a fargli contrarre delle buone abitudini. Essa, parlando così alla ragione,

alla immaginazione ed al cuore, ha il potere d'impadronirsi di tutto l'uomo, e di formarlo alla giustizia ed alla virtù.

5. Offre i soccorsi poderosi di una potenza soprannaturale che illumina la ragione, per farle conoscere il vero bene; e fortifica la volontà, per fargliela abbracciare ad onta di tutti i tumultuosi trasporti delle passioni: soccorsi de' quali ha troppo bisogno la debolezza umana: soccorsi che sono assolutamente necessarii all' uomo, non solo per praticare il bene, ma moltoppiù per elevarsi alla pratica di quelle virtù che, quanto più son sublimi, altrettanto son più difficili e più penose: soccorsi che l'uomo non può aspettarsi se non da una potenza soprannaturale, nè può trovarli se non in quella pietà fervorosa e sincera, la quale, superiore a tutti i sentimenti della natura, può sola motivare que' sacrificii che l'amor proprio e la gloria non potrebbero motivare giammai.

6. L'uomo traviato ha bisogno di un mezzo di riconciliazione atto a ricondurlo all' ordine, ed a riconciliarlo con Dio. I filosofi non aveano saputo conoscere questo mezzo. Tutte le altre insensate religioni lo facevano consistere in vane pratiche, inutili cerimonie e ridicole iniziazioni, le quali, non avendo rapporto coll' interno dell' uomo, non

solo non erano utili per richiamarlo alla virtù, ma colla loro facilità favorivano piuttosto la colpa ed il delitto. La religione cristiana, facendo entrare nelle espiazioni le disposizioni interiori del cuore, la detestazione sovrana della colpa e l'amore perfetto del supremo Legislatore, dell'ordine, della virtù, prescrive il più vero ed il più utile mezzo di espiazione che solo è degno di Dio, e solo è atto a far rientrare nell'ordine l'uomo traviato e colpevole.

7. Finalmente avvalora la legge morale con una sanzione la più potente e la più valevole a ritenere l'uomo nel dovere, proponendo i più grandi premii a chi la osserva, e facendo le più terribili minacce a chi la trasgredisce (*a*)

(a) *Alcuni filosofi si offendono del domma della eternità delle pene, con cui la religione sanziona la sua morale. Io confesso che questo domma ha qualche cosa di sorprendente per la ragione umana. Spetta a' teologi difenderlo contro le opposizioni degl' increduli. Io non debbo riguardarlo che pel rapporto che ha colla morale. Or considerato secondo questo rapporto, i filosofi, amici dell' ordine e*

Ma oltre de' precetti a tutti necessarii, il vangelo propone de' consigli di perfezione

---

della virtù, debbono confessare che la persuasione di una pena interminabile, che la religione cerca d' ispirare, è il più potente motivo per ritenere l' uomo nel dovere, per allontanarlo dal vizio, per fargli amare la virtù. Essi conoscono bene che la natura umana ha un elatere così potente, che ci vuole una forza infinita per frenarlo. Vi sono de' momenti, ne' quali le passioni acquistano tanta forza, che l' uomo è capace di sacrificare il più lungo avvenire al momento presente. Or è appunto in questi momenti d' impeto e di trasporto che si commettono i più grandi delitti. Quanto giova dunque in questi fatali momenti proporre agli uomini un motivo eterno, per frenare la violenza delle loro passioni, e farli astenere da' delitti? Il saggio filosofo dunque e l' illuminato politico, anzichè debilitare una tale persuasione, dovrebbero favorirla e confermarla colla ragione e coll' autorità . . . . Ma si dice, questo domma è troppo crudele: esso tende a spargere un terrore che fa disperare, e serve ed infelicitare tutta la

per quegli uomini che, per un ascendente particolare di grazia e per una elevazione naturale di anima, si sentono portati alla pratica di virtù più eroiche e più sublimi. Imperciocchè essa sola può dare all'anima que'

---

vita dell' uomo. Nel cuore di chi, dico io, l' eternità delle pene è capace di produrre questi effetti? No certamente negli animi virtuosi, di cui la buona coscienza gli assicura di non meritarla; ma nel cuore de' malvagi che sanno di averla meritata. Or non è forse dell'ultimo interesse atterrire, spaventare e spargere d' infelicità il cuore di costoro, per richiamarli dal vizio ed affezionarli alla virtù? Non è forse contra di essi che la religione, la filosofia e la politica debbono affaticarsi di avvalorare la morale della più potente sanzione? Sono dunque inumani piuttosto ed inimici della società coloro che, sotto apparenza di compassione pe' loro simili, cercano di distruggere questo domma. Essi sono umani cogli scellerati, e crudeli cogli uomini dabbene che sono le vittime infelici delle passioni di quelli, e colla società intera ch' è perturbata da' di loro delitti.

prodigiosi impulsi, de' quali ha bisogno per la pratica delle virtù più difficili e più eroiche.

Ecco ciò che fa il vangelo. Ecco la perfezione che aggiunge alla legge naturale. Ecco l'eccellenza del cristianesimo su tutte le altre religioni della terra. Ecco i vantaggi della morale cristiana su quella de' filosofi e de' savii del mondo. Questa morale non viene dalla terra, ma dal cielo: non è l'uomo che la insegna, ma è lo stesso Dio. Non è già la morale di un secólo, ma quella di tutti i tempi: non la morale di un luogo, ma quella di tutto il mondo: non è la morale adattata ad una sola società, ma propria per tutte le forme di governo. Essa è la più semplice insieme e la più elevata. Non è già la più dolce, ma la dolcezza medesima. Essa è una morale di eguaglianza e di carità. L'amore, ch'è la passione più favorita del cuore umano, è l' anima di questa morale. È dessa che con le consolanti sue massime rianima il debole che geme sotto la oppressione del prepotente; che solleva il tribolato e l' afflitto co' grandi premii che promette alla sua pazienza; che eleva il timido coll' offrigli i soccorsi di una grazia onnipotente, che apre al povero virtuoso i tesori del cielo, e che accoglie l' uomo dalla cu-

na, e lo consola al letto della morte. Se fa delle minacce, non le fa che al ricco avaro, il quale chiude il suo cuore freddo ed insensibile a' bisogni ed a' gemiti de' poveri: al superbo che, stimandosi un Dio della terra, dispregia i suoi simili: all' ambizioso che, per vie ingiuste, cerca innalzarsi su gli altri; a' colpevoli ostinati che si ridono delle sante regole dell' onestà e della giustizia: agli empii ed a' libertini che non vogliono conoscere Iddio, per non osservare le sue leggi, che non ammettono religione per vivere a loro capriccio.

Tutto lo scopo di questa divina morale è di diffondere quella carità universale, quell' amore senza riserva e senza limiti, che può chiamarsi una emanazione del cuore stesso di Dio. Quindi, chi è animato dal vero spirito del vangelo, porta nel suo cuore tutto il genere umano. Egli è il fratello e l' amico di tutti gli uomini, ed ama l'Americano come l' Europeo, il Cinese e come l'Italiano. Questo amore però non è un amore sterile ed infruttuoso; ma un amore di vera beneficenza, che cerca sempre di giovare. Il vero cristiano tutti considera come figli del medesimo Padre, e li ama tutti come fratelli, benchè tutti non abbiano la sorte di partecipare alla miglior parte della paterna eredità.

Compatisce i traviati, e cerca di richiamarli con dolcezza alla virtù. È indulgente verso gli altri, mentre, rigido solamente con se stesso, niente a se perdona di ciocchè possa offendere la virtù e l'onestà. Dolce, paziente, caritatevole, saggio, virtuoso e forte, il vero cristiano è uno spettacolo degno di ammirazione al cielo e alla terra.

Che tutti i filosofi insieme uniti si sforzino di disegnare un piano di religione e di morale più compiuto, più perfetto e più degno della grandezza e della santità dell'Essere supremo, e più proporzionato a'bisogni ed alla costituzione dell'uomo. Essi non arriveranno certamente a concepirlo: e se il vangelo non ce l'avesse proposto, niuno avrebbe neppure sospettato che avesse potuto idearsi un sistema di dottrina così maraviglioso, così utile e così santo.

Così il libertino orgoglioso non facesse oggetto degli empii suoi motteggi una morale sì pura e sì santa: così il fanatico crudele non ne abusasse a danno ed a distruzione de' suoi simili: così l'ipocrita detestabile non se ne servisse di mezzo per soddisfare le sue vergognose passioni: così il debole bigotto non trascurasse il solido delle evangeliche virtù, per attaccarsi a pratiche vane ed inutili, e anche superstiziose: così l'illuminato istrut-

tore sapesse servirsene per formare gli uomini alla virtù, ed il saggio politico sapesse metterla a profitto per formare le base dell' ordine sociale e della tranquillità pubblica. Come questa celeste morale non sarebbe atta a proscrivere il vizio ed a stabilire nelle famiglie e negli stati la giustizia e la virtù, e con esse la felicità che n' è inseparabile!

Perchè dunque i libertini si sforzano tanto di screditare il vangelo? Perchè anzi i filosofi, i quali amano di essere chiamati gli amici dell' umanità, non s'impegnano piuttosto ad accreditare una religione, la quale può così ben servire alla direzione dell' uomo ed al bene della società? una religione che, mentre fa tremare il prepotente orgoglioso nella sua grandezza, consola il povero infelice nell' umile sua capanna.

Ma gli abusi de' quali è stata causa la religione?... Ma di quali istituzioni, per utili e lodevoli che siano, non si può abusare e infatti non si è abusato nel mondo?... Ma i vizii de' ministri? . . . Ma non si deve confondere la malvagità degli uomini colla santità della religione. I sacri ministri sono uomini e possono essere malvagi: La religione è l'opera di Dio: ed essendo la stessa santità, altamente condanna i vizii de' suoi ministri. Sarebbero mai perniciose e cattive

le leggi civili, perchè molti magistrati sono ingiusti?

Dalla idea che nel principio di questo capo si è data della legge evangelica si deduce, che i di lei precetti sono di tre sorti. Alcuni riguardano le cose da sapersi e da credersi, e formano la parte *dommatica*, o sia *teoretica* della religione, senza della quale non vi può essere morale nè culto. Altri riguardano le cose da farsi, e formano la *parte morale* della religione medesima. Questi precetti sono gli stessi che quelli della legge naturale meglio spiegata e sviluppata, e gli stessi che i precetti morali della legge mosaica. Altri finalmente riguardano i riti e le cerimonie del culto, e perciò si chiamano precetti *cerimoniali*.

Siccome poi le leggi civili hanno la loro sorgente nella legge di natura, come innanzi si è detto; così le leggi canoniche riconoscono la loro origine dalla legge evangelica. Poichè da essa la chiesa riconosce il potere che ha di fare canonici regolamenti per la direzione de' costumi de' fedeli nelle cose che riguardano la pratica della religione per rapporto alla felicità eterna; perchè la potestà di fare le leggi per la direzione delle azioni de' cittadini in ordine alla felicità della vita presente, appartiene solamente alla sovranità temporale.

CAPO VIII.

Della Coscienza in generale.

Non basta che vi sia una legge o una regola morale, e che questa si conosca; ma è anche necessario che si applichi alle umane azioni, per formarne il giudizio. Or se l' uomo applica la legge alle azioni altrui, per vedere se queste con essa convengano o disconvengano, affine di giudicare se l'agente delle medesime sia degno di lode o di biasimo, di approvazione o di condanna; una tale applicazione dicesi *imputazione*. Se poi l' uomo applica la legge alle azioni sue proprie, per giudicare se queste siano giuste o ingiuste, oneste o turpi, e che perciò si debbano fare o omettere; una tale applicazione chiamasi *coscienza*. Di questa ora: dell'imputazione se ne parlerà appresso.

La coscienza dunque non è altro che un giudizio pratico che l' uomo fa della convenienza o della disconvenienza delle proprie azioni colla legge. Dicesi un giudizio pratico, perchè in seguito del medesimo si deve risolvere se si debba agire o non agire.

Questo giudizio è un risultato di un raziocinio intero, il quale si sviluppa come ogni altro sillogismo, di cui le premesse sia-

no o espresse o sottintese. Di questo la maggiore è una proposizione, la quale contiene la legge che vieta, comanda, o permette (a). La minore è una proposizione, la quale afferma o nega che l'azione di cui si tratta sia o no compresa in quella legge. La conseguenza contiene il giudizio che noi facciamo della qualità delle azioni, e che perciò da alcuni si chiama *sentenza*.

È d'avvertirsi però che, per fare un tal raziocinio, non ci bisognano le regole della dialettica, nè lo studio delle scienze. Nelle cose ordinarie della vita e ne' doveri comuni degli uomini, questo raziocinio non è che troppo facile ed alla portata di tutti i talenti anche più rozzi. Già si è detto che i principii generali della retta ragione sono noti a tutti, che i precetti del vangelo non sono che quegli stessi della legge naturale. Che se altre cose vi sono, le quali vengono anche prescritte dal vangelo; queste, almeno per quelle poche che sono assolutamente necessarie a sapersi, sono note a tutti i cri-

(a) *Quindi la coscienza dicesi* rivocante, precipiente, o permittente, *secondochè è il risultato di una legge che vieta, comanda, o permette.*

stiani non solo per mezzo della istruzione, ma benanchè per comune insegnamento. Come poi i principii morali sono semplicissimi ed a tutti noti; così nelle cose più ordinarie della vita l'applicazione n'è facilissima.

Ma le premesse di un tal sillogismo, dal quale risulta la coscienza, siccome possono essere diverse, e diversa può ancora essere la maniera di applicarli e di giudicare delle nostre azioni; così si sono da' moralisti distinte diverse specie di coscienza, delle quali noi tratteremo ne' seguenti articoli.

Articolo I.

Della coscienza antecedente e susseguente.

La prima divisione che si fa della coscienza è in *antecedente e susseguente*. Dicesi antecedente quando l'uomo giudica delle sue azioni, paragonandole colla legge prima di operare. Dicesi susseguente quando ne giudica dopo di avere operato.

Noi siamo certamente obbligati di esaminare le nostre azioni prima di eseguirle, per conoscere se siano buone o cattive, giuste o ingiuste, oppure indifferenti; e perciò se siamo obbligati di farle o di ometterle, o

se sia in libertà nostra di eseguirle. Fare altrimenti è un dimostrarcin differenza o dispregio per la legge e pel Legislatore. Perciò l'Apostolo avverte che bisogna prima esaminar diligentemente le azioni, e poi operare ciò ch' è bene, ed astenersi da ciò ch'è male (*a*). Ma è troppo vero ciò che dice un filosofo, che la coscienza antecedente è figlia di un' abitudine virtuosa, che non si contrae se non per una saggia educazione.

La coscienza *susseguente* trovasi anche negli stolti e ne' malvagi; poichè dopo di aver essi per precipitanza, per malvagità, o per isciocchezza operato contro della legge, conoscono il male che hanno fatto, sia perchè l' esperienza gl' istruisce, sia perchè, cessato il caldo della passione, si trovano in grado di riflettere sulla natura delle loro azioni, e conoscerne la malizia.

Ciò non ostante, l' uomo ch' è attaccato a' proprii doveri, e che ama di adempirli con esattezza, non lascia di giudicare delle proprie azioni anche dopo di averle eseguite. Poichè tante volte avviene che ciò ch'è

(*a*) Omnia probate: quod bonum est tenete: ab omni specie mali abstinete vos. *Tessalonic. C. VI.* 31.

sfuggito all' esame fatto prima di operare, si conosce assai meglio dopo di avere operato. L' esperienza c' insegna che spesse volte noi disapproviamo, dopo averle fatte, quelle azioni che da prima avevamo approvate. Oltrechè è necessario ancora esaminar le azioni dopo che si sono commesse, per vedere quali sieno gli effetti che abbiano prodotto, e quali gli obblighi di risarcire il male per nostra colpa avvenuto, affine di rifarlo in quel modo che per noi si potrà.

La coscienza susseguente poi o è *tranquilla*, o è *inquieta*, secondochè il giudizio che noi facciamo delle nostre azioni ci assolve, o ci condanna. È troppo vero che la coscienza di aver bene operato è sempre accompagnata dal gradevole sentimento di quella deliziosa soddisfazione e di quel puro piacere, ch'è la più dolce ricompensa della virtù. Quindi l'uomo virtuoso e saggio vive in uno stato abituale e permanente di contentezza e di tranquillità.

Al contrario, la coscienza delle cattive azioni è sempre accompagnata dalle agitazioni, da' timori e da' rimorsi. Sono queste le prime pene della colpa. Quindi l' uomo stolto e malvagio è in uno stato abituale d'inquietudine e di scontentezza, e perciò sem-

pre infelice anche in mezzo a'piaceri de'sensi, a' quali stoltamente si abbandona (*a*). L'unico mezzo di calmare i rimorsi e di ricuperare la tranquillità e la calma è il virtuoso pentimento, il quale faccia detestare il male commesso, faccia riparare i tristi effetti che ne saranno venuti, e faccia prendere i mezzi necessarii per cautelarsi in avvenire.

ARTICOLO II.

Della Coscienza retta ed erronea.

INOLTRE la coscienza distinguesi in *retta ed erronea*. Dicesi *retta* quando si ha una vera cognizione della legge e de'doveri che es-

---

(a) *Rendeva gli estremi sospiri il maresciallo di* Lussenburg, *quando gli astanti, per addolcirgli gli orrori della morte, gli rammentavano le sue vittorie*. Ah cari amici, sarei più pago in questo momento di aver dato un bicchiere di acqua ad un povero, che di rammentare tutte le mie vittorie, *rispose il maresciallo. Questa risposta fa conoscere quanto la coscienza di una buona azione sia più deliziosa di tutti i falsi beni del mondo.*

sa impone, e con verità giudica delle azioni che sono alla legge stessa conformi o opposte. Or poichè la coscienza è un raziocinio; per esser vera, è necessario che sieno vere le premesse, e che la conseguenza abbia necessario attacco con esse. La maggiore è vera quando esprime una legge che realmente esiste, e la propone nel suo vero senso. È vera la minore quando espone il fatto qual è, rivestito di tutte le circostanze, e quando questo realmente si contiene nella legge espressa dalla maggiore. La conseguenza ha necessario attacco colle premesse, quando è il vero risultato del paragone che si fa dell' azione colla legge.

La coscienza poi dicesi *erronea*, quando o i principii sono falsi, o quando anche fossero veri, se ne fa alle azioni particolari una falsa applicazione.

Niuno può dubitare che la coscienza vera sia la regola immediata delle azioni umane, e che perciò noi siamo obbligati di seguirla. Imperciocchè, essendo la coscienza, come dice un filosofo, il ministro, per dir così, e l' interpetre del volere del Legislatore; i consigli che essa dà hanno tutta la forza e l' autorità di una legge, e debbono produrre su di noi lo stesso effetto. È la coscienza da S. Tomaso chiamata *praeco Dei*

et nuntius; donde egli conchiude, che tutto ciò che la coscienza comanda, lo comanda in nome di Dio (*a*).

Ma è essa egualmente da seguirsi la coscienza erronea? Quì prima di ogni altra cosa convien conoscere di qual natura sia l'errore che inganna la nostra coscienza. Imperciocchè, o questo errore è invincibile ed involontario, cioè tale che, praticate tutte le diligenze che sono moralmente possibili nel sistema delle cose umane e della vita comune, non possiamo vincere, ed in cose che noi siamo tenuti di sapere; o è superabile e volontario, cioè da potercene noi liberare, facendo uso di tutta l'attenzione e diligenza possibile, ed in cose che noi siamo tenuti a sapere (*b*). Nel primo caso ci as-

(*a*) Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius, et quod dicit non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, cum divulgat edictum Regis: et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi. 2. *sent.*, *dist.* 39. *art.* 1: 3.

(b) *Non si deve confondere l' errore invincibile o vincibile col volontario o involontario; perchè il vincibile o invincibile ha rapporto al grado di*

siste il dovere di seguire la coscienza, ancorchè questa c' inganni; perchè noi siamo obbligati di operare secondo la ferma persuasione nella quale siamo: *Quod ex fide, (nempe quod ex persuasione) non est peccatum* (*); e l' errore invincibile ed involontario non è imputabile. Nel secondo caso poi, quando cioè l' errore è superabile, non pecchiamo o che da noi si agisca secondo la

---

entità che uno abbia o no per sapere alcune cose; il volontario o l' involontario ha relazione alla volontà che abbia o no voluto l'errore. Quindi può darsi il caso che un errore sia invincibile, e nel tempo stesso sia volontario. Così, se un magistrato non abbia che due talenti, potrebbe nell' esercizio del suo ministero, che n'esigerebbe dieci, commettere molte ingiustizie per errore invincibile; eppure tali ingiustizie sarebbero per lui volontarie indirettamente, e come dicesi in causa; *perchè egli non doveva abbracciare una carica, per la quale non avea talenti proporzionati, ed avendola abbracciata, ha voluto tutte le ingiustizie che dalla sua poca capacità poteano nascere.*

(*) Rom. XIV. 25.

nostra coscienza, o contro le sue decisioni. Così se taluno, per errore vincibile e volontario, sia persuaso che un contratto sia ingiusto, benchè tale effettivamente non sia, egli pecca facendolo, perchè crede con questo contratto di violare la legge, ed intanto non se ne astiene. Infatti se noi allora operiamo contro la coscienza, operiamo contro la persuasione; e credendo che l'azione non ci sia permessa, noi non la evitiamo: oppure persuasi di essere obbligati a farla, noi la omettiamo: e questo è un mostrar vilipendio per la legge e pel Legislatore. Che se poi da noi si operi secondo la coscienza erronea, vincibile, volontaria, siamo anche rei, perchè allora noi operiamo contro la legge; e l'errore, perchè vincibile e volontario, non ci protegge, essendo rei per aver volontariamente trascurato d'illuminarci in cose che eravamo obbligati di sapere. È di questa coscienza che dice lo Spirito S. esservi una strada che all'uomo sembra dritta, ma che conduce alla perdizione (*a*).

Allorchè facciamo il male per coscienza

(*a*) Est via, quae videtur homini recta, novissima vero ejus ducunt ad mortem. *Prov. XVI.* 25.

erronea, volontaria e vincibile, il nostro peccato si riveste di quella malizia che noi supponiamo essere nella nostra azione, benchè tale non sia: e in questo caso la colpa, se realmente è grave, non diviene leggiera.

Giova quì poi avvertire non esservi cosa più facile ad accadere che il formarsi una falsa coscienza; e che tutte le cagioni che possono contribuire a produrre in noi gli errori possono ancora produrre la falsa coscienza. Queste cagioni sono l' ignoranza, i pregiudizii, le passioni e l' interesse. L' ignoranza non ci fa ben conoscere i principii della religione e della morale. I pregiudizii ci fanno abbracciare senza esame i costumi e le massime ricevute ed approvate dal costume, benchè false e perniciose. Le passioni ci fanno credere buono tutto ciò che vogliamo, santo tutto ciò che ci piace (*a*). Quando il nostro cuore è determinato dalla passione per qualche oggetto, le nostre riflessioni sono deboli e fredde sopra la legge che lo proibisce; vive e sensibili sopra la passione che lo desidera. Le prime arrivano ad indebolirsi a segno che interamente svaniscono; la

---

(*a*) Quodcumque volumus bonum est; quodcumque placet sanctum est. *S. Aug.*

evidenza della ragione si perde, e noi crediamo permesso ciò che lusinga i nostri desiderii. L'interesse finalmente ci fa cercare tutte le ragioni anche false, per giustificare ciò che lo favorisce. Così per ignoranza si formerebbe una falsa coscienza colui che ragionasse in questo modo. L'istituire erede de'suoi beni un luogo pio è un mezzo efficace per espiare i proprii peccati: io ho ciò fatto: dunque ho espiati i miei peccati. Una falsa coscienza si farebbe un militare, un nobile che, adottando alla cieca il pregiudizio che le macchie di onore si lavano col sangue, si facesse lecito il duello che da tutte le leggi è vietato.

Un giovane, nel di cui cuore sorgesse una passione troppo viva per i piaceri, si farebbe una falsa coscienza se, invece di cercare le massime dell'onestà e della morale nella legge di natura e nel vangelo, le cercasse ne'libri de'libertini, che tendono a rovesciare tutti i principii del pudore e dell'onestà, persuadendosi di poterle seguire senza colpa.

Un trafficante che volesse favorire i proprii interessi, se, invece di consultare uomini illuminati e probi sulla giustizia de' suoi contratti, andasse piuttosto a consigliarsi con teologi ignoranti ed animati anch' essi da

un vile interesse; seguendo i loro stolti e perversi consigli, si farebbe egli pure una falsa coscienza.

Chi mi potrebbe scusare tutti questi da delitto? Come il di loro errore potrebbe proteggerli dall'esser loro impntate le ree azioni per coscienza erronea commesse?

Da tutto ciò si deduce. I. Quanto importi ad ognuno d'illuminare la sua coscienza, e di usare ogni diligenza, per conoscere non solo la legge, le sue disposizioni ed il suo senso, ma anche l'azione, le circostanze che l'accompagano, e le conseguenze che può produrre. Imperciocchè, nel caso di una coscienza erronea vincibile (e tale è sempre che non si usa ogni diligenza possibile per illuminarsi ne' proprii doveri) l'uomo si trova nella misera necessità di peccare a qualunque partito si appigli.

II. Di che alto rilievo sia per ognuno l'avvezzarsi per tempo a vincere le proprie passioni, e non abbandonarsi alla cieca ad alcune perniciose massime ricevute, benchè siano dalla moda universale autorizzate. L'uomo onesto e savio regola sempre le sue azioni colle massime immutabili della legge, e non colle opinioni degli uomini sempre varie e capricciose. Di quante colpe, anche nel secolo nostro, che con tanto di affetta-

zione chiamasi il secolo del lume, non è causa una falsa coscienza formata sulle opinioni della moda, o a dir meglio sulla corruzione dominante de' costumi presenti?

Articolo III.

Della coscienza certa, probabile, dubbia, e scrupolosa.

Non si deve confondere la coscienza vera colla coscienza *certa*. Può darsi infatti che la coscienza alcune volte sia vera, perchè il giudizio della bontà o della malizia delle azioni deriva da proposizioni vere, ed intanto può essere che essa non sia certa; perchè, o la verità delle due premesse non apparisca in tutta l'evidenza necessaria per escludere ogni dubbio, o non si conosca chiaramente l'attacco che la conseguenza ha colle premesse; ed allora la coscienza è o *probabile* o *dubbia*. Così era vera la proposizione che il mangiare delle carni delle vittime immolate agl'Idoli non era vietato dal vangelo; ma perchè la verità di questa proposizione non appariva in tutta l'evidenza a' primi cristiani di Corinto, produsse in essi la coscienza dubbia.

Al contrario, S. Paolo che conosceva evidentemente la verità della medesima pro-

posizione, n'ebbe una coscienza certa, quando decise esser permesso di mangiare delle sudette carni.

La coscienza dunque dicesi certa, quando il giudizio della bontà o della malizia delle azioni sia fondato sopra principii certi e su ragioni dimostrative, in guisa che la legge sia certa e bene intesa, il fatto sicuro e ben circostanziato, ed evidente il rapporto della conseguenza colle premesse. In una parola, affinchè la coscienza sia certa, è d'uopo che gli argomenti che determinano il nostro giudizio sulla bontà o sulla malizia delle nostre azioni, sieno, per quanto almeno la natura delle cose morali lo permette, evidenti, incontrastabili, e tali da determinar pienamente il nostro assenso.

Che se gli argomenti o gl' indizii non siano evidenti, e tali da determinare del tutto il nostro assenso; la coscienza non sarà che *probabile*. E se tali argomenti o indizii siano eguali di numero e di peso dall'una e dall'altra parte, in guisa che l'anima resti indecisa quale de' due partiti sia da eleggersi; la coscienza sarà dubbia. Se poi il dubbio cadrà sulla maggiore, o sia sulla legge, si dirà *dubbio di dritto*; se cadrà sulla minore, o sia sull' azione, si dirà *dubbio di fatto*.

Quando la coscienza è certa, forma quella piena persuasione della bontà o della malizia delle nostre azioni, secondo la quale noi siamo tenuti di operare, come di sopra si è detto.

Dal che si deduce quanto sia per noi necessario lo studiare diligentemente la legge, per vedere se esista, e quale sia il di lei senso; e di applicarci ad esaminare bene il fatto e tutte le sue circostanze, per conoscere se sia o no compreso nella legge, affinchè si possa da noi agire in sicurezza di coscienza.

Ma se l' opinione sarà solamente probabile, bisogna seguire le seguenti regole.

Regola I. Se l'opinione probabile, dalla quale risulta la coscienza, è sola, cioè non trovasi in conflitto con un' altra opinione contraria, è permesso di seguirla; purchè sia fondata sopra una ragione o autorità plausibile e così grave, che sia sufficiente a determinare un uomo prudente.

La ragione di questa regola è, che nelle azioni umane l' obbligo nostro è di agire con prudenza. Or agisce con prudenza colui che, non potendo avere la certezza, segue un' autorità ben fondata che alla certezza si avvicina; tanto più che nelle massime morali, le quali essendo rimote da' primi

principii richiedono una lunga serie di raziocinii, non sempre si può avere la certezza. Infatti il comune degli uomini non opera se non seguendo questa sorta di coscienza; perchè di ordinario non si regola che coll'esempio e coll' autorità delle persone che si credono illuminate, sostenuti da un sentimento confuso di una convenienza naturale, ed anche da ragioni popolari.

Regola II. Se poi l' opinione probabile sia in conflitto con un' altra contraria, in guisa che una favorisca la libertà, l'altra la legge; allora, se l' opinione che favorisce la legge è più probabile, noi siamo obbligati di seguire questa in preferenza dell'altra meno probabile che favorisce la libertà.

Poichè altrimenti facendo, oltrcchè, verremmo ad operare contro della prudenza, e quindi contro della retta ragione, la quale detta che quando manca la certezza si debba abbracciare quel partito che più ad essa si avvicina; ma verremmo anche ad esporci al morale pericolo di peccare: e ciò solo basterebbe a renderci rei; perchè chi ama il pericolo in esso perirà, secondo l'avviso dello Spirito Santo (*).

(*) *Eccles. cap. III.* 27.

Regola III. Ma se l' opinione che favorisce la libertà fosse di gran lunga più probabile dell' altra che favorisce la legge, sarebbe a noi permesso di seguirla.

Allora infatti noi verremmo ad operare da uomini prudenti e ragionevoli, coll'abbracciare quel partito che più si avvicina alla certezza, quando questa non possa del tutto aversi, come suole di ordinario avvenire. È da avvertirsi però che la probabilità maggiore non si deve misurare dalle opinioni de' casisti, ma dal peso delle ragioni e dal valore e numero degli argomenti. Poichè le opinioni umane, ed anche di certi filosofi e teologi, possono valere più a confondere ed inviluppare la legge di natura e l' evangelica, la quale è semplicissima, che a rischiararla; possono valere più ad imbrogliare che ad assicurare le coscienze; più a fare contenziosi e sofistici, che probi ed onesti uomini.

Possiamo però seguire anche l' opinione meno probabile che favorisca la legge, perchè include meno pericolo di peccare; essendo cosa da uomo molto saggio e virtuoso l'applicarsi al partito della legge, benchè meno probabile. Anzi in alcuni casi siamo obbligati a seguire l' opinione più sicura, lasciata la più probabile; ed è in tutte quel-

le cose nelle quali non si può ottenere il fine senza adoperare i mezzi prescritti. Poichè la nostra buona fede ci può ben alle volte scusare dal peccato, ma non farà mai che sia valido ciocchè non lo è punto. Così nelle cose necessarie di necessità di mezzo pel conseguimento della nostra eterna salute, e nell' amministrazione de' sagramenti, noi siamo tenuti di seguire l' opinione più sicura in preferenza della opposta, ancorchè sia più probabile.

Regola IV. Che se finalmente le probabilità siano eguali da una parte e dall'altra, allora la coscienza sarebbe *dubbia*. In questo caso si è nell' obbligo di sospendere l' azione sino a che non si saranno acquistati i lumi necessarii per ben giudicare. Che se taluno si trovasse nella necessità di dovere agire senza poter prendere tempo per meglio illuminarsi; in tal caso bisogna che si applichi almeno a conoscere quale sia il partito più sicuro, ed a quello appigliarsi. Il fare altrimenti sarebbe lo stesso ch' esporsi al pericolo di violare la legge; il che importa sempre il disprezzo, almeno indiretto, della legge stessa e del Legislatore. Una tale condotta è in tutte le faccende della vita riprovata dalla retta ragione; poichè chi mai nel dubbio che in una tazza si contenesse il vele-

no , si cimenterebbe ad avvicinarvi le labbra? Da ciò si deduce che non può essere scusato da colpa chi opera per azzardo, senza prima deporre il dubbio , o senza appigliarsi al partito più sicuro , ch'è quello che favorisce la legge . Noi abbracceremo il partito più sicuro , sempre che opreremo contro gl' impulsi della passione. *Non correrà*, dice un moralista filosofo , *gran rischio d' ingannarsi in caso di dubbio*, *chi ascolti piuttosto quello che detta la carità* , *che la suggestione dell' amor proprio* .

Malgrado l' evidenza e la semplicità di questi principii , che per un puro senso naturale sono dal comune degli uomini seguiti nella condotta della vita; alcuni casisti , i quali si possono chiamare i distruttori della morale , con sofismi i più assurdi si han fatto lecito d'insegnare : I Che nel concorso di due opinioni egualmente probabili, delle quali una favorisce la legge, l' altra la libertà , sia permesso di seguire questa anzicchè quella . II. Che nel conflitto di due opinioni, una probabile che favorisce la legge , l'altra meno probabile che favorisce la libertà , sia permesso di seguire la meno probabile e meno sicura in preferenza della prima . III. Che per rendere probabile un' opinione che favorisce la legge , basta che sia contrastata da

qualunque teologo. Ma che non hanno contrastato i teologi? Quindi può dirsi di questo sistema: *Ecce qui tollit peccata mundi*. Tutta la dottrina de' probabilisti può ridursi a questo raziocinio. *È lecito di agire contro l'opinione anche più probabile che favorisce la legge. Tutte le opinioni che favoriscono la legge, diventano probabili, basta che siano contrastate da qualunque teologo. I teologi hanno tutto contrastato; dunque è permesso di fare in sicurezza di coscienza tutto ciò che favorisce la libertà*, o piuttosto la passione che si vuole sostenere contro la legge; perchè la vera libertà è quella ch'è regolata ad agire secondo la legge medesima. Si può ideare un sistema più assurdo e più atto a rovesciare i fondamenti della morale?

Esso dicesi *probabilismo*, e *probabilisti* si denominano coloro che lo insegnano (*a*).

(a) *Chi amasse conoscere appieno la dottrina del probabilismo, e di averne nel tempo stesso una compiuta confutazione, legga la sensata dissertazione del dotto canonico Folgore contra* la regola del possesso *di Gian. Vincenzo Bolgeni.*

Tuziorismo al contrario si chiama il sistema di que'teologi, i quali sostengono che in qnalunque caso noi siamo sempre tenuti di seguire l'opinione più sicura, anche quando quella che favorisce la libertà sia assai più probabile; e *tuzioristi* si dicono questi teologi. Gli uni e gli altri si allontanano da' principii della ragione e del vangelo; e se i primi peccano di soverchio rilasciamento, i secondi peccano di eccessivo rigore.

Articolo IV.

Della coscienza scrupolosa.

Non è da confondersi la coscienza dubbia colla coscienza *scrupolosa*; poichè il dubbio nasce da motivi sodi e da ragioni importanti che rendono la coscienza irresoluta; e lo scrupolo nasce da ragioni frivole e leggiere che rendono solamente la coscienza timida ed inquieta.

Da questo stesso che le ragioni che rendono la coscienza scrupolosa sono frivole, si deduce che non ci debbono impedire dall'operare, e che si può, anzi molte volte si deve agire contro della coscienza scrupolosa.

Le cagioni produttrici degli scrupoli sono molte, le quali il saggio moralista non

deve ignorare: esse sono l'ignoranza, una grossolana superstizione, una falsa dilicatezza di coscienza, uno sregolato amor proprio, e la cattiva direzione che siasi avuta da qualche confessore meticoloso e poco illuminato.

Gli spiriti sodi e rischiarati rare volte si veggono soggetti a scrupoli. Questi sono una infermità che di ordinario attacca gli animi deboli ed imbecilli, su'quali hanno più presa la superstizione e l'orgoglio.

L'applicarsi a conoscere i veri e sodi principii della religione e della morale guarisce dalla ignoranza, dalla superstizione e dalla falsa delicatezza di coscienza. L'umile sottomissione a' consigli di un illuminato e prudente direttore, e di uomini sensati e saggi fa evitare i confessori meticolosi ed imbecilli; e potrebbe anche guarire dall'orgoglio. Ma è più facile che un Etiope muti la sua nera pelle, che un bigotto deponga il suo fanatico orgoglio.

Vi sono altre cagioni produttrici di scrupoli, che nascono da vizii corporali. Tali sono la debolezza del corpo o del cervello, ed un temperamento ipocondrico e timido. Ma coloro che patiscono di queste sorte di scrupoli hanno bisogno più del medico che del teologo. Questi deve soltanto badare che la debolezza del corpo o del cervello non proven-

ga da lunghe vigilie e da eccessive macerazioni, alle quali siasi taluno abbandonato per un malinteso principio di pietà; e che l'ipocondria non provenga da un ritiro misantropico, al quale lo scrupoloso siasi stoltamente consecrato. In questi casi, così le vigilie e le macerazioni, come il ritiro, sono da vietarsi con tutto il rigore.

Non voglio tralasciare di avvertire che gli scrupolosi per ignoranza, per debolezza e per temperamento bisogna che si trattino con carità, che s'illuminino, e che s'incoraggino. Ma gli orgogliosi, quelli de' quali dice il vangelo *excolantes culicem, camelum autem glutientes*, come si debbono trattare? Questi sono ipocriti che vogliono apparire mondi al di fuori, mentre al di dentro sono pieni di lordure (*a*). Ad essi bisogna imporre ciocchè Cristo medesimo imponeva a'Farisei. *Pharisee caece, munda prius quod intus est calicis, ut fiat id quod deforis est mundum*. Matt. XXIII. 26.

(a) Vae vobis Scribae, et Pharisaei hypocritae, quia mundatis quod deforis est calicis, intus autem pleni estis rapina, et immunditiá. *Mat. XVIII.* 25.

CAPO IX.

Della imputazione delle azioni umane.

Gia' si è detto, dove si è parlato delle azioni umane, che esse sono di loro natura imputabili. Ma le medesime non sempre debbono e possono attualmente imputarsi. Perchè possano realmente imputarsi è necessario che le azioni non solamente siano umane, cioè che si facciano col consiglio della ragione e col libero consenso della volontà; ma che l'agente sia ancora nell' obbligo di farle o non farle. Quindi nasce la differenza tra l' *imputabilità*, e *l'imputazione*.

L' *imputabilità* è una qualità delle umane azioni che le rende tali, da potersi attribuire al di loro autore, e chiamarnelo risponsabile.

L' *imputazione* è un giudizio dell'intelletto, col quale si applica la legge alle libere azioni prescritte o vietate; e dal conoscere se queste le sieno o no conformi si deduce che siano buone o cattive; che l'agente sia risponsabile non solo delle azioni medesime, ma anche de' buoni o cattivi effetti che ne sono venuti, o che ne poteano venire, e che perciò meriti lode o biasimo, premio o pena.

Dalle esposte semplicissime nozioni dell' imputazione delle azioni umane rilevasi, quali siano quelle che si possono e debbono imputare, e quali no.

I. Non si possono imputare le azioni indifferenti, perchè non ci è obbligazione per parte dell' agente di farle o non farle.

II. Non si può essere imputato delle cose fisicamente o moralmente impossibili; perchè niuno è tenuto all' impossibile. Lo stesso vale dell'omissione di una cosa comandata, allorquando manca l'occasione di operare. Così non imputerebbesi l'omissione dell' elemosina a colui che si trova nell' indigenza. S' intende però che l' agente non siasi messo per sua colpa nell' impotenza di agire; poichè in questo caso l' omissione dell' azione comandata sarebbe imputabile come volontaria nella sua cagione, o sia in quella colpevole azione che lo ha posto nell'impossibilità di operare. Così, il mancare al dovere di pagare i debiti deve imputarsi a colui che, per ispese eccessive e superflue, si è posto nell' impossibilità di soddisfare ai creditori.

III. Le disposizioni naturali, figlie del temperamento e della costituzione del corpo, considerate in loro stesse, neppure sono da imputarsi nè a bene nè a male. Così la di-

sposizione che ha il sanguigno all' incostanza ed a tutto ciò che può lusingare i sensi; il collerico all' alterezza ed all'ambizione; il malinconico alla taciturnità ed all' invidia; il flemmatico alla tepidezza ed alla diffidenza, non sono da imputarsi. Lo sono però i vizii stessi a' quali li porta il temperamento: imperciocchè, comunque voglia concedersi che la sua forza influisca assai a determinare a certe azioni; pure non può trarre invincibilmente l'uomo ad operare contro la legge; perchè non impedisce l' uso nè della ragione, nè della libertà; e con una saggia educazione che uno dia a se stesso, con qualche sforzo (*a*) e con qualche attenzione si può vincere e domare.

IV. Ciò che si è detto della forza del temperamento può anche dirsi di quella delle abitudini. Imperciocchè; comunque gli abiti possano fortificare in noi certe inclinazioni, e farci contrarre una facilità ad agire in un modo piuttosto che in un altro, che spesso prende, come dicesi, il luogo di una seconda natura; pure non arrivano mai a metterci nell' impotenza di vincerne la forza, purchè seriamente vogliamo. Che se anche ci

---

(a) *Io suppongo sempre questi sforzi accompagnati dal soccorso della grazia.*

arrivassero, con tutto ciò non diminuirebbero la malizia delle azioni cattive, nè farebbero sì che non ci dovessero essere imputate; poichè dipendeva da noi il contrarli o non contrarli. Anzi, siccome più commendevoli e più belle sono le azioni che si fanno per un abito virtuoso contratto al ben oprare; così più biasimevoli sono e più detestabili le azioni cattive che si fanno per un abito vizioso. Anche l'uomo savio ed onesto può per sorpresa, per debolezza, per trasporto abbandonarsi talvolta a qualche cattiva azione; ma non perciò egli si direbbe vizioso e malvagio: prende questi odiosi titoli solamente colui che pecca per abito e per sistema.

V. Nelle passioni poi tutti i moti che non dipendono dalla nostra volontà, nè nel di loro principio, nè nella di loro direzione, non sono da imputarsi. Niuno è reo perchè è sensibile, e niuno è tenuto a dar conto di ciò che non dipende da se e dal suo arbitrio. Tali sono i movimenti subitanei che vengono in noi prodotti da impressioni non prevedute degli oggetti esterni, e dalle agitazioni che nel nostro cervello, e quindi nel cuore e negli organi del corpo per mezzo de' nervi cagionano le forme e le imagini degli oggetti che s'imprimono nella nostra fantasia. Tali sono ancora i movimenti prodotti in noi

da quelle interne o esterne fisiche cagioni che possono alterare gli umori del nostro corpo, e perturbare la nostra tela nervosa. Tutti questi movimenti, perchè non dipendono dalla nostra volontà, e sono puramente meccanici, non vanno nè possono mai per se stessi e direttamente andar soggetti alla legge morale. Possono però esserci soggetti indirettamente, in quanto cioè dipendeva da noi, ed eravamo obbligati d'impedirli, o coll' evitare gli oggetti pericolosi, o col non fissare la nostra attenzione sulle forme che li rappresentavano alla nostra immaginazione, o coll' allontanare o frenare quelle cagioni fisiche interne o esterne che potevano eccitare di soverchio le nostre fibre nervose, e portarci ad azioni contrarie alla retta ragione ed alle leggi. Ma allora propriamente non sono i fisici movimenti che vanno alla legge soggetti, ma l' omissione di quella attenzione e di quella diligenza che noi eravamo tenuti di adoperare, e non abbiamo adoperata.

Del resto, all' infuori di que' primi ed irreparabili movimenti de' quali si è parlato, noi dobbiamo essere risponsabili di tutte quelle azioni che facciamo per trasporto di passione. Imperciocchè comunque le passioni abbiano un grande impero su di noi; pure non

ci determinano invincibilmente, e resta sempre in noi la forza di reprimerle, di domarle e di dirigerle con alcuni sforzi e colla violenza che possiamo fare a noi stessi. Altrimenti sarebbero inutili tutte le leggi divine ed umane; perchè esse non sono dirette che a frenare lo sregolamento delle passioni, nelle quali hanno la loro sorgente tutti i delitti che infelicitano gli uomini, e perturbano l'ordine delle famiglie e della società.

Ma è quì da avvertirsi che, sebbene le passioni non tolgono l'imputazione alle azioni viziose che da esse procedono, pure merita qualche indulgenza colui che pecca per la violenza e pel trasporto degli affetti. Ciò però s'intende quando l'uomo non abbia acceso egli stesso il fuoco delle passioni nel suo cuore; perchè in questo caso è egli più colpevole, come quegli che ha peccato d'intera sua libertà. Può anche l'uomo di esperimentata probità essere qualche volta per sorpresa o per negligenza la vittima infelice di un violento trasporto; ma non è che del malvagio di professione e dello scellerato l'eccitare in se i moti delle passioni per violare di proposito la legge.

VI. Dacchè le azioni per essere imputate debbono essere volontarie, e l'ignoranza invincibile ed involontaria nella sua origine

e nella sua causa fa che le azioni le quali ne dipendono, in quanto portano la violazione della legge, non siano volontarie; ne segue che le medesime non sieno neppure imputabili.

L' ignoranza dicesi *invincibile* quando, adoperate tutte le diligenze moralmente possibili secondo la costituzione delle cose umane, non si può superare. Dicesi *involontaria* quando è in cose che non si è tenuto di sapere, come di sopra si è detto.

Non è lo stesso però delle azioni fatte per ignoranza *vincibile* e *volontaria*, tale cioè che, adoperata la dovuta attenzione, potea superarsi e si era tenuto di superare. Questa non toglie l' imputazione alle azioni che ne dipendono. Poichè è sempre grave colpa il trascurare d' istruirsi in quelle cose che uno può facilmente sapere ed è tenuto di sapere; essendo sempre vero che colui, il quale liberamente vuole l' ignoranza della legge, vuole anche le trasgressioni che ne sono e ne possono essere le conseguenze.

È però da avvertirsi che nelle cose, le quali taluno sia obbligato di sapere pel retto disimpegno di qualche carica che sostiene, o di qualche arte che professa, l'ignoranza è sempre colpevole, e perciò sono imputabili le azioni che ne risultano. Se un giu-

dice sia così stupido che, per quanto si affatichi a studiare, non possa giammai istruirsi del vero senso delle leggi e del modo di applicarle, sembra che l'ignoranza di costui sia invincibile e involontaria; ma perchè egli era tenuto di non abbracciare una carica che, attenta la sua stupidità, non potea rettamente disimpegnare, non lascia di essere risponsabile di tutte le ingiustizie che per la sua ignoranza commette nel disimpegno del suo officio. *Questa ignoranza*, dice l'abb. Genovesi a questo proposito, *è sempre un delitto, perchè è una violazione del patto che si è fatto colla nazione* (a).

Ciò che si è detto dell'ignoranza, deve dirsi ancora dell'errore che n'è una conseguenza, e della inavvertenza che non è se non un'ignoranza attuale.

VII. Le azioni poi fatte per violenza efficace, cioè tale cui sia assolutamente impossibile il resistere, si debbono imputare all'autore della violenza, e non a colui che la soffre contro ogni determinazione della sua volontà; perchè questo è un vero paziente.

(a) *Per ciò che appartiene all'ignoranza circa le cose della fede veggasi quel che se ne dirà nella II. parte.*

Così se taluno di me assai più forte prenda il mio braccio, e con questo tiri un colpo ad un altro uomo; questo colpo non può essere attribuito più a me che alla spada, o al bastone che venisse adoperato per tirare il colpo stesso.

Sono però da avvertirsi quì due cose, 1. Che il paziente, per essere immune da ogni imputazione, non solo ripugni col suo interno, ma che anche nell'esterno faccia tutti gli sforzi possibili per resistere all' autore della violenza. 2. Che la volontà negli atti suoi interni, che i teologi chiamano *eliciti*, non può mai soffrire violenza; perchè questa non può agire che su gli organi del corpo, da' quali sono eseguiti gli atti che i teologi stessi chiamano *imperati*.

VIII. Ma le azioni fatte per timore di un gran male che sia probabilmente per avvenire, le quali di sopra abbiam chiamate *miste*, sono di loro natura imputabili, perchè non tolgono nè l'avvertenza della ragione, nè il consenso della volontà. Ma per essere effettivamente imputate, è necessario che siano di lor natura tali, che noi siamo obbligati a farle od ometterle anche col pericolo e colla perdita della vita. Di questo genere sono: 1. Tutte le azioni che l'uomo siasi volontariamente obbligato di fare a qualunque

suo rischio. E perciò un curato è tenuto di apprestare i soccorsi della religione a' suoi figliani in tempo di peste , anche col timore di perdere la vita ; essendosi a questo obbligato coll'abbracciare la cura delle anime. Un soldato deve custodire il suo posto, ancorchè l'inimico lo minacci della morte , essendo questo il dovere del soldato. 2. Tutte le azioni che sono vietate da' precetti negativi , e che offenderebbero i diritti perfetti ; perchè l' obbligazione a serbare questi è infinita : nè un uomo può evitare il male suo che gli viene minacciato , colla lesione degli altrui dritti . 3. Tali sono ancora tutte le azioni che possono tornare in disprezzo della religione e dell' autorità legislativa , perchè in questi casi ci sarebbe la lesione de' dritti di Dio e della pubblica Potestà . *Gli stessi moralisti pagani* , dice un filosofo , *hanno fortemente inculcato che non si dovea cedere al timore de' dolori e de' tormenti, trattandosi di ammettere cose contrarie alla religione o alla giustizia.*

In qualunque caso però il timore grave , di cui parliamo , se non toglie , almeno diminuisce la malizia dell' azione ; perchè questa sorta di timore se non toglie , diminuisce almeno la libertà.

Ma può alle volte avvenire che il timo-

re sorprenda in tal modo, specialmente gli animi deboli ed imbecilli, che tolga ogni avvertenza della ragione. In questo caso le azioni che si commettono sono pienamente involontarie, e perciò non sono imputabili.

In quanto alle azioni indifferenti, e che noi non siamo obbligati di fare o di evitare, se non perchè sono dalle leggi umane o comandate, o vietate; queste non si debbono certamente imputare: imperciocchè il legislatore ordinariamente non intende obbligare i sudditi alla osservanza delle sue leggi, anche col pericolo di grave male. Che se talvolta il legislatore intenda d' imporre l'obbligazione rigorosa, col pericolo di perdere ogni nostro bene, ed anche la vita, perchè lo esige a questo prezzo il pubblico bene; noi siamo obbligati di ubbidirlo. Il timore però se sia giusto, che venga cioè da chi abbia il dritto di forzare la nostra libertà, non ci libera mai dalla imputazione, perchè noi in tal caso siamo nell' obbligazione di ubbidire. Così chi è costretto dal giudice a convenire in un tal modo col suo creditore, non può dolersi che il contratto sia fatto per timore; perchè il giudice avea il dritto di forzarlo, ed era egli nell' obbligazione di ubbidire.

IX. Finalmente, poichè non può volersi

la causa senza che si vogliano anche gli effetti che ne sono le conseguenze; ne segue che questi sono da imputarsi all' agente, come gli sono da imputarsi le azioni libere dalle quali dipendono. Quindi l'uomo che liberamente si ubbriaca, è risponsabile non solo dell' ubbriachezza; ma ben anche de' disordini a' quali per l' ubbriachezza si abbandona.

Ma perchè gli effetti cattivi che provengono dalle nostre azioni si possano imputare, sono necessarie queste tre condizioni. 1. Che noi prevediamo, o almeno che possiamo prevedere gli effetti cattivi che potrebbero nascere dalle nostre azioni. 2. Che siamo obbligati di astenerci da quelle azioni, dalle quali tali cattivi effetti dipendono. 3. Che sia in libertà nostra l' evitare quelle azioni.

Noi daremo fine a questo capo col dire poche cose intorno all' imputazione di quelle azioni, alle quali concorrono più persone.

Or egli è certo che sebbene l'uomo non sia risponsabile che delle proprie azioni, perchè di queste sole è egli l' autore; pure soventi volte possono essergli imputate anche le azioni altrui, ed è 1. Quando abbia omesso di prendere le cure moralmente necessarie per evitare il male che fanno quelle persone che sono alla sua cura affidate. Così al-

l'educatore noi possiamo imputare la cattiva condotta de' suoi allievi, se egli non ha badato a ben educarli; anzi possiamo a lui imputare anche il bene che per una savia educazione avrebbero potuto fare, e che per sua colpevole negligenza non han fatto. 2. Quando sia concorso alle azioni altrui, e vi abbia avuto dell'influenza.

Ma siccome varii possono essere i gradi dell'influenza che taluno può aver avuto nelle azioni altrui; così varii possono essere ancora i gradi dell'imputazione.

I. Uno può concorrere all'azione cattiva di un altro come causa principale, in guisa che quell'azione senza di lui non sarebbesi fatta. In questo caso la causa principale dev'essere la prima a risponderne, e ad essa si deve il maggior biasimo e la pena più grande. Come cause principali si considerano quei che, colla loro autorità, hanno indotto alcuno a fare qualche cosa (*a*). Quei che hanno dato il consenso, senza del quale l'autore immediato dell'azione non avrebbe po-

---

(a) *Tale sarebbe un Sovrano, o un generale di armi, che comandasse qualche impresa ingiusta ad un uffiziale.*

tuto farla (*a*). Quei che non hanno impedita una cattiva azione che potevano e dovevano impedire: come sarebbero i magistrati e tutti coloro che, avendo superiorità o cura di altri, non impediscono gli abusi, nè proibiscono le cattive operazioni che si fanno dalle persone a loro soggette. E quei finalmente i quali in qualunque modo inducessero altri al male colla loro autorità, o colla persuasione, o coll' esempio. Tali sono gli scrittori i quali, con cattive massime o con perverse dottrine, cercano di spargere l'empietà, e di corrompere i costumi; i superiori ed altre persone di credito che, col loro cattivo esempio, sono causa delle colpe degli altri.

II. Può alcuno concorrere all' altrui cat-

(a) *Fra questi debbono annoverarsi i consiglieri i quali, avendo molto ascendente sull' animo del Principe, consentissero a fargli commettere delle azioni cattive, che egli altrimenti non farebbe. I confessori, i parrochi, i direttori di coscienza, i quali approvassero il male che intendessero di fare le persone che da essi dipendono, e che senza la di loro approvazione non farebbero.*

tiva azione come concausa, e prendervi qualche parte. Sono nel numero di questi tutti coloro che somministrano qualche soccorso all' agente immediato; quei ché gli danno asilo, favore, o protezione, o che cospirano insieme all' esecuzione di qualche cattiva azione. Tùtti questi, generalmente parlando, sono egualmente risponsabili, benchè ciascun di loro non abbia egual parte all' esecuzione.

III. Può finalmente taluno concorrere ad un' azione come causa subalterna, perchè non vi ha che una parte minore; come sono coloro che, richiesti, danno qualche consiglio, che lodano alcuno cui veggono disposto a far male, e quei che danno cattivo esempio, purchè non siano superiori o persone di autorità (*a*). Queste cause subalterne hanno, per una ragione generale, minor parte nell' imputazione di quello che ve ne abbiano le cause principali e le concause. Ma essi possono essere più o meno risponsabili, secondo la maggiore o minore influenza che hanno avuta nell' azione.

(a) *Lo scandalo de' superiori e delle persone di autorità si deve avere come causa principale, secondo si è detto quì innanzi.*

Queste non sono che regole generali. Del resto si deve confessare che l'applicazione di queste regole può variare assai, secondo le circostanze che possono modificare i casi.

CAPO X.

Della morale delle azioni umane.

Dall' applicazione della legge alle azioni umane risulta la di loro moralità; e dal rapporto delle azioni medesime colla legge nasce la di loro bontà, o malizia.. Un' azione quindi dicesi *buona* o *giusta* (*a*) quando,

---

(a) *Quasi tutti i vocaboli de' quali noi ci serviamo per indicare gli oggetti intellettuali o morali, sono metaforici; perchè furono nella di loro origine adoperati per dinotare gli oggetti fisici e materiali. Così la parola* giustizia, *nel suo primiero significato, non esprimeva che il combaciamento di una cosa qualunque col suo regolo fisico, ed è astratta da* giusto *che significa* eguale, *cioè nè più grande nè più picciolo della vera misura. Poi passò a dinotare la convenienza delle azioni umane*

paragonata colla legge, con essa conviene: dicesi *cattiva* o *ingiusta* quando è alla legge stessa contraria ed opposta.

Ma tale essendo la natura delle cose, che si dicono allora combaciare colla loro norma, quando con essa interamente convengono per tutti i versi; quindi è che un' azione, per dirsi buona o giusta, deve' essere alla legge esattamente conforme secondo tutti i riguardi; cioè tanto per rapporto alla natura od all' oggetto dell' azione, quanto per rapporto alle circostanze che l' accompagnano, ed alle disposizioni dell' agente. Se per un solo di questi riguardi l' azione alla sua norma morale si oppone, dicesi cattiva o ingiusta (*a*). Il fare l'elemosina è certamente una

---

colla regola morale, onde le azioni che colla legge convengono si dicono giuste. E poichè buone *si dicono anche quelle azioni che sono alla regola morale conformi*; *quindi non vi è ragione di distinguere tra azioni buone ed azioni giuste, come fa* Puffendorfio, *il quale poi anch' esso le confonde nel proseguimento dell' opera sua.*

(a) *Le azioni cattive, nel linguaggio delle scritture e de' padri, si dicono* peccati. *La parola* peccato, *nel suo senso pro-*

azione, in quanto alla sostanza, buona e giusta. Ma se si faccia per ipocrisia, diventa cattiva ed ingiusta per la pravità del fine che l'agente si ha proposto: il quale fine è contro alla legge, perchè questa comanda il farsi l'elemosina per soccorrere i bisognosi. Il fare l'orazione è azione buona e lodevole; ma diventerebbe cattiva e degna di biasimo per un curato, il quale mancasse di prestare i soccorsi della carità e della religione ad un moribondo, per attendere all'orazione. È questa la natura del bene, che debba avere tutte le perfezioni necessarie a renderlo tale: una che ne venga a mancare, basta a farlo degenerare in male (a).

---

prio ed originale, significa deficienza dalla regola, qualunque questa sia. Quindi peccaminosa o mancante può dirsi una pittura o un' altra operazione qualunque, la quale non sia fatta secondo le régole dell' arte. Ma nella scienza de' costumi peccato *significa deficienza dalla regola morale; quindi, secondo qualunque riguardo un' azione umana non convenga alla regola morale, dicesi* peccato.

(a) Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.

Per decidere dunque se un' azione sia buona , bisogna aver riguardo non solamen- alla sostanza stessa dell' azione , ma anche al fine che l' agente si propone , ed alle circostanze della persona che la fa , del tempo , del luogo e del modo con cui si fa; per vedere se, secondo tutti questi riguardi , sia alla legge esattamente conforme .

Ma è qui da rilevarsi una notabile differenza che passa tra le azioni buone e le cattive . Per rendere buona un'azione è necessario che l' agente avverta alla bontà dell' azione medesima ed alle circostanze che l'accompagnano , e che abbia la lodevole intenzione di fare quell'azione perchè buona e dalla legge comandata : dovecchè , per rendere un' azione cattiva , non è necessario che l'agente avverta alla di lei malizia ; ma basta che abbia dovuto e potuto avvertirvi ; perchè una tale ignoranza , essendo vincibile e volontaria , non iscusa dall'imputazione , come innanzi si è detto .

Ma oltre delle azioni buone e cattive ve no sono delle indifferenti ? Ecco una domanda che fanno i teologi , alla quale bisogna rispondere . Non vi è dubbio alcuno che vi siano delle azioni per loro stesse indifferenti, perchè vi sono delle azioni che non sono dalla legge divina o umana nè vietate , nè co-

mandate (*), e che perciò si riferiscono ad una legge di semplice permissione, e possono essere fatte o omesse secondochè meglio si stima.

Ma vi sono azioni che, considerate in rapporto all'agente (*in individuo* dicono gli scolastici) possono essere anche indifferenti? O ciò che vale lo stesso: è l'uomo obbligato di dirigere sempre le sue azioni ad un fine buono e ragionevole? É certo che l'uomo, sempre che agisce, agisce per un motivo determinante, o sia per qualche fine. Or questo fine dev' essere conveniente alla sua natura ragionevole, altrimenti l'uomo agirebbe da stolto. Ma quale legge può mai dare all'uomo il permesso di essere stolto? Così se io vado a passeggiare in un' amena campagna, il mio passeggio è certamente indifferente, perchè non vi è legge che me lo comandi o me lo vieti. Ma se io passeggio per un onesto sollievo, il mio fine è ragionevole, ed è buono: se lo fo per ozio, il mio fine non è certamente approvato dalla ragione, ed è cattivo. Quale via di mezzo si potrebbe tenere per rendere questo passeg-

(*) *Vedi il capo VI. di questa I. parte.*

gio indifferente? Il passeggiar forse senza che io mi proponga alcun fine? Ma allora l'azione non sarebbe umana, e si sarebbe fuori di caso. E tuttociò nell'ordine della natura.

Nell' ordine della grazia però è necessario che l' uomo attualmente o virtualmente diriga le sue azioni a Dio come ad ultimo fine, perchè possano essere meritorie. Al che debbono riferirsi le parole di S. Paolo: *Tutto ciò che voi fate, sia che mangiate, sia che bevete, sia che fate qualunque altra cosa, tutto fate a gloria di Dio* (*a*).

CAPO XI.

Della distinzione delle umane azioni nella specie.

Sebbene azioni buone si dicano tutte quelle che sono esattamente conformi alla legge, ed azioni cattive che alla legge si oppongono; pure così le buone come le cattive azioni non hanno la medesima specie di bon-

(*a*) Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis omnia in gloriam Dei facite. *I. Cor. X.* 31.

tà o di malizia; essendo ben diversa p. e. la bontà della giustizia dalla bontà della temperanza: la malizia del furto dalla malizia della disonestà. Domandano quindi i teologi, donde debba rilevarsi la distinzione specifica della bontà o della malizia delle azioni umane.

Le azioni si dicono distinte nella *specie*, allorchè hanno colla legge una convenienza o un'opposizione essenzialmente diversa l'una dall' altra. Or se l' oggetto, il fine e le circostanze costituiscono la bontà o la malizia delle umane azioni, ne segue, che quando queste condizioni siano l' una dall' altra essenzialmente distinte, sia essenzialmente distinta ancora la convenienza o l' opposizione delle azioni colla legge, e quindi del pari distinta la di loro specie. Così, per riguardo alla convenienza, il dare l' elemosina ed il fare un atto di giustizia hanno una bontà di specie diversa fra di loro; perchè la prima azione ha per oggetto di sovvenire l' altrui indigenza, e la seconda ha per oggetto di dare altrui ciocchè gli si deve. Dello stesso modo il furto e la mormorazione sono azioni di specie diversa; perchè il primo ha per oggetto il rapire ingiustamente gli altrui beni, la seconda il fare oltraggio all' altrui riputazione.

Per riguardo poi al fine, si sa che un' azione per se stessa indifferente può addivenire buona o cattiva, secondo che ad un fine buono o cattivo si dirige: che un'azione buona può divenir cattiva, se si faccia per un cattivo fine: e che un' azione buona o cattiva che sia, può rivestisi di una nuova specie di bontà o di malizia, quando sia diretta ad un fine essenzialmente diverso dall' oggetto. Da ciò risulta che fini, essenzialmente diversi, costituiscono azioni di diversa specie di bontà, o di malizia.

E d' avvertirsi però, che sebbene il fine buono può fare che diventi buona e meritoria un' azione assolutamente indifferente; ed il fine cattivo può fare che diventi cattiva un' azione per se stessa buona; pure non può mai avvenire che un' azione, cattiva per l' oggetto e per le circostanze, diventi buona pel fine quanto si voglia buono e lodevole che l' agente si proponga. La ragione si è, che la direzione dell' intenzione dell' agente niente può mutare della natura delle azioni, nè può fare in conto alcuno che non sia alla legge contrario ciò che effettivamente è tale.

Finalmente, per riguardo alle circostanze, siccome ve ne sono di quelle che aggiungono una nuova bontà o malizia alle azioni,

essenzialmente diversa da quella che aveano per parte dell' oggetto e del fine; così influiscono anch'esse a costituire le azioni medesime in una diversa specie di bontà o di malizia.

Da ciò che si è detto si deduce, che un' azione può nel tempo medesimo aver diversi caratteri di bontà o di malizia. Ciò avviene quando il fine e le circostanze le fanno acquistare colla legge una convenienza o disconvenienza essenzialmente diversa da quella che vi era per ragione dell'oggetto. Questo si verifica quando il fine e le circostanze fanno sì che l' azione acquisti conformità o opposizione con diverse virtù, o con diversi doveri che impone la stessa virtù, o colla stessa virtù in modo notabilmente diverso. Così il fare l' elemosina ad un sacerdote bisognoso, per contribuire al sacro culto, è un'azione che ha due caratteri di bontà; uno per parte dell'oggetto che riguarda la virtù della carità; l'altro per parte del fine che riguarda la virtù della religione. Rubare in chiesa per ubbriacarsi, è una azione che ha tre caratteri di malizia; uno per parte dell'oggetto che viola la giustizia; l'altro per riguardo alla circostanza del luogo sacro, per cui l'azione medesima si oppone alla virtù della religione, e si riveste della qualità

di sacrilegio; il terzo finalmente per conto del fine, per cui offende la temperanza.

È facile quindi il conoscere che un'azione, per avere più specie diverse di bontà o di malizia, non basta che sia comandata o vietata da più leggi; ma è necessario che queste comandino o proibiscano la medesima azione per motivi essenzialmente diversi: e tali sono semprecchè riguardano virtù diverse. Così l'astinenza di colui che digiuna in giorno di vigilia, la quale cade in tempo di quaresima, non ha che una sola specie di bontà; perchè la legge che comanda il digiuno nel giorno di vigilia, e quella che lo comanda nel tempo di quaresima, non hanne che un solo fine, cioè la stessa virtù della mortificazione; e perciò la violazione di questo digiuno non importerebbe che un solo peccato. Ma chi digiunasse perchè è vigilia, e perchè il confessore gli ha imposto il digiuno per penitenza; ubbidendo alla legge della chiesa, ed al precetto del confessore, eserciterebbe due virtù; una di ubbidienza alla chiesa; e l'altra della soddisfazione pe'suoi peccati: quindi il suo digiuno avrebbe due caratteri di bontà essenzialmente diversi; e violandolo commetterebbe due peccati anche essenzialmente diversi.

Articolo I.

Della distinzione delle umane azioni nel numero.

Le azioni, giuste o ingiuste che siano, si possono moltiplicare non solo nella specie, ma benanche nel numero. Or ciò avviene, 1. Quando l'azione, comechè entitativamente una, pure riguarda più oggetti diversi: perchè allora tante saranno le convenienze o disconvenienze colla legge distinte di numero, sebbene non diverse nella specie, quanti saranno gli oggetti. Quindi, chi con una sola azione buona apporta giovamento a più persone, una tale azione equivale a tante quante sono le persone alle quali ha giovato. Così pure si valuta per dieci omicidii l'azione di colui che con un sol colpo uccide dieci persone.

II. Si moltiplicano nel numero le azioni, quando esse sono moralmente distinte, e l'una dall'altra indipendente. Ma quando è che le azioni sono moralmente distinte, e l'una dall'altra indipendenti?

Se si parla degli atti interni, questi allora sono uno dall'altro distinti ed indipendenti, quando la volontà rinnova il suo consenso; in guisacchè questo non sia una con-

tinuazione formale nè virtuale del consenso precedente. Il che accade quando il primo atto è cessato volontariamente o naturalmente, per distrazione, per dimenticanza, per sonno. In questi casi, quante volte la volontà replica il suo consenso, tanti sono gli atti buoni o cattivi l'uno dall'altro distinti; come avviene nell'amore, nell'odio nella compiacenza morosa, ec.

Se poi si parla degli atti interni uniti alle esterne azioni; allora sono gli uni dagli altri distinti, e si moltiplicano nel numero, quando o si è già perfezionata l'azione esterna, e si rinnova il proposito di farla, o siasi cambiata la volontà di operare, o siasi liberamente cessato dal proseguirla: perchè allora, quante volte si replica il proposito di ritornare alla stessa azione, tante nuove azioni si commettono l'una dall'altra distinte e indipendenti.

Se però si cessa dal proseguimento dell'azione, non già per una libera risoluzione della volontà, ma per una cessazione naturale, come per distrazione, per sonno, ec. allora non si moltiplicano gli atti, se tutti insieme si uniscono in qualche effetto esterno. Così, se taluno intraprendesse un lungo viaggio per andare a fare qualche azione buona o cattiva che sia, e cammin fa-

cendo leggesse e parlasse di altre cose con amici, o facesse qualche altra operazione differente; allora tutti quegli atti, benchè corrispondenti a differenti tempi e fisicamente più, pure non costituirebbero che un solo atto morale, perchè tutti dipenderebbero dalla stessa determinazione della volontà di fare quella tale azione. Quindi chi ha risoluto di rubare, e prepara la scala, va a chiamare i compagni, apre lo scrigno nel quale si contiene il danaro, e lo prende; non commette che un solo peccato. Ciò però s' intende quando tra queste azioni esterne non vi sia passato lungo spazio di tempo; perchè in questo caso si dovrebbe stare al giudizio dell'uomo prudente, per decidersi quando gli atti si debbano avere come moltiplicati.

CAPO XII.

Della estimazione relativa delle azioni umane.

Nel far giudizio delle umane azioni non solamente bisogna attendere alla di loro qualità, se cioè siano buone o cattive; ma è necessario tenersi ancora conto della quantità di bene o di male che in ciascuna ritrovasi. Poichè vi sono azioni che, paragonate

tra di loro, hanno maggiori o minori gradi di bontà, maggiori o minori gradi di malizia. Questa chiamasi *estimazione relativa* delle umane azioni.

Anche all' oggetto, al fine ed alle circostanze bisogna aver riguardo, per rilevare la maggiore o minor bontà o malizia delle azioni morali.

E primieramente, per ciò che riguarda le azioni buone, quanto più è nobile l'oggetto, tanto più un'azione fatta verso questo oggetto è stimata lodevole ed eccellente. Quindi le virtù che hanno Iddio per oggetto immediato, sono più nobili di quelle che hanno per oggetto noi, o il prossimo. 2. Quanto più lodevole e migliore è il fine che l'agente si propone, tanto è migliore ancora l'azione. Così il faticare per sovvenire gl' indigenti è più lodevole azione che il faticare per utile proprio. 3. Anche le circostanze che accompagnano un'azione possono influire a renderla migliore. Così un atto di beneficenza, fatto ad un inimico, è più commendevole che se fosse fatto ad un amico: un'azione quanto è più difficile, tanto è più bella e lodevole: quanto sono più vantaggiosi gli effetti che può produrre, tanto è migliore.

Ciò che si è detto delle buone azioni

deve dirsi anche dalle cattive. Ma intorno a queste si debbono fare alcune altre osservazioni.

I. Che ve ne sono alcune le quali hanno tale carattere di malizia, che le fa diventare delitti, i quali nel sistema della natura e della grazia apportano all'uomo le più terribili conseguenze (*a*); ed altre così leggiermente colpevoli, che si debbono numerare piuttosto tra i falli ed i difetti, che fra i delitti: per cui non portano le fatali conseguenze che portano le altre. Le prime da' teologi si chiamano *peccati gravi o mortali*, perchè privano l' uomo della vita della grazia. Le seconde *peccati veniali*, cioè meritevoli di compatimento e d' indulgenza.

(a) *Queste terribili conseguenze sono, nell'ordine di natura, gli enormi mali che seco porta la trasgressione grave della divina legge, l'odio del supremo Legislatore; le pene che anche la natural ragione conosce di meritarsi ogni uomo colpevole in questa e nell' altra vita. Nell' ordine della grazia, la perdita di questa, ch' è certamente un grandissimo male, e le pene interminabili che Dio tiene riservate per punire le azioni malvage.*

II. È d' avvertirsi che le azioni cattive allora sono costituite nel grado di peccati gravi, quando vi concorrono due condizioni. 1. Che l' opposizione dell' azione colla legge sia notabile per parte dell'oggetto, del fine e di qualche circostanza, o per parte di tutte tre. 2. Che sia fatta con piena libertà; cioè con tutta l' avvertenza della ragione, e colla perfetta deliberazione della volontà. Non è necessario però che la perfetta avvertenza sia attuale; ma basta che sia virtuale, e che abbia potuto e dovuto aversi.

Dal che si deduce che un' azione, la quale fosse notabilmente opposta alla legge, potrebbe non essere peccato grave, perchè non fatta colla piena avvertenza della ragione e col perfetto consenso della volontà.

III. Che vi sono azioni cattive fatte per vera malizia; il che importa il più alto grado di malvagità, ed altre commesse solamente per una colpevole negligenza. Ma tra queste azioni vi sono pure le più o meno considerevoli, secondo che la negligenza nasce da una colpa più o meno grave. Quindi i moralisti distinguono tre sorte di colpa, cioè *crassa*, *leggiera*, e *leggierissima*. Solamente le azioni fatte per la colpa crassa sono peccati gravi: quelle commesse per le altre due sorte di colpa, non sono che peccati veniali.

IV. Che vi sono azioni cattive *di commissione*, ed altre *di omissione*. Le prime sono trasgressioni di precetti negativi: *Non ledere gli altrui diritti*. Le seconde violazioni di precetti positivi: *Fa del bene a chi ne ha bisogno*. I peccati di omissione e di commissione sono di specie diversa, anche quando si oppongono alla medesima virtù; perchè se le oppongono in modo notabilmente diverso; e questi ordinariamente sono più gravi di quelli; perchè si oppone più alla legge il fare quello che essa vieta, che il non fare quello che essa comanda. Quindi è più grave peccato l' odio contro Dio, che l'omissione dell'atto di amore verso Dio medesimo. Possono però darsi delle circostanze le quali facciano sì che sia più grave l'omissione che la commissione. Quindi commetterebbe un più gran male chi trascurasse di sovvenire un uomo costituito in bisogno, che chi faticasse in giorno di festa.

V. Che vi sono azioni cattive, fatte con piena avvertenza e pieno consenso, e che non sono intanto peccati gravi, perchè non importano una grave opposizione alla legge. Ma i teologi avvertono esservi alcuni peccati ne' quali non si dà parvità di materia, cioè che importano sempre una notabile op-

posizione colla legge, e ciò perchè, sebbene la materia sia leggiera, il fine è sempre gravemente pravo. Tali sono i peccati contro a Dio, quelli d'impurità, ec.

Cercano i teologi di sapere in che precisamente consista la differenza del *peccato mortale* dal *veniale*. Ma se tutto il disordine del peccato mortale consiste in un attaccamento del cuore alla creatura così sregolato, che la volontà preferisce questa a Dio; ne segue che il *peccato veniale* differisce dal *mortale* in ciò, che esso, sebbene porti l'attaccamento alla creatura, non perciò questo è tanto sregolato, che l'agente arrivi a preferirla a Dio medesimo. E quindi il primo fa un'ingiuria gravissima a Dio, e perciò rende il peccatore reo di una pena infinita: il secondo non arreca che una leggiera offesa a Dio, e perciò non si punisce che con una pena temporale.

Insegnano poi i teologi che un peccato, che per sua natura e per l'oggetto sarebbe veniale, può diventar mortale per molte cagioni, le quali tutte si riducono alle prave disposizioni dell'agente, allo scandolo grave che seguisse dal peccato per se stesso leggiero, al pericolo al quale taluno si esponesse di peccare gravemente, e per la *coalescenza* della materia, cioè quando più leg-

giere trasgressioni abbiano un punto di unione in cui arrivino a formare una trasgressione grave.

Ma quali sono le regole per distinguere il peccato veniale? *Mirum!* Quante belle cose ci dicono su ciò i teologi! Il fatto è che S. Agostino ha dichiarata questa quistione difficilissima a risolversi, ed anche pericolosissima: *difficillimum est invenire, periculosissimum definire* (*). Può dirsi però, per una regola generale, esser mortali i peccati dalla scrittura proibiti sotto gravi pene, e pe' quali si fanno terribili minacce: quelli che si oppongono alle virtù assolutamente necessarie al conseguimento dell'eterna salute: quelli che si oppongono alle leggi umane, le quali proibiscono alcuna cosa sotto gravi pene: quelli che apportano al prossimo grave danno; e quelli che per mortali si hanno dal comune consenso de' teologi.

VI. Finalmente è da avvertirsi che non solamente le azioni esterne possono essere peccaminose, ma anche i movimenti interni quando siano alla legge contrarii. Perciò G.C. gli ha altamente rimproverati nel vangelo.

(*) Lib. XXI. de civ. cap. 27.

Perchè nudrite voi, egli dice, nel vostro cuore de' pensieri contrarii alla legge (*a*)? Infatti così le leggi naturali ed evangeliche, come anche le umane sono dirette a formar la giustizia e l' onestà dell' animo (*b*). Una legge che arrestasse solamente il braccio, e

---

(a) Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris? Matth. IX. 4.

(b) *Che la legge naturale ed evangelica siano dirette principalmente a formare l' interno degli uomini, non vi è chi ne dubiti. Vi sono stati piuttosto di coloro che hanno dubitato, se al medesimo oggetto sieno dirette le leggi umane, le quali non possono prender conto nè giudicare dell' interno. Ma altro è che le leggi umane non possono giudicare della giustizia o ingiustizia interna se non da' fatti esterni, e non possono punire che questi soli; ed altro è che esse non debbano essere dirette che a regolare l' esterne azioni degli uomini. Ogni savio Legislatore non si propone certamente altro fine nel fare le leggi, che quello di formare i costumi de' suoi sudditi per renderli virtuosi e giusti: ma i costumi sono più dell' animo che del corpo.*

non penetrasse sino al cuore, ad impedire che i semi de' vizii non vi germogliassero, ed a respingervi lo sviluppo delle malefiche passioni; sarebbe una legge inefficace ed inutile: essendo impossibile che un uomo, il quale abbia il cuore corrotto e lo spirito traviato, possa essere costantemente giusto nell' esterno (*a*). Che se egli qualche volta, per simulazione, la quale è essa pure una colpa, per umani riguardi, per timore della pena, o per la speranza del premio si astiene da qualche azione cattiva, o ne fa alcuna buona; il più delle volte però sarà malvagio anche nell' esterno, come lo è nell' interno. In tre maniere poi taluno può peccare coll' interno, cioè o col dilettarsi di un male già eseguito; o col compiacersi di un oggetto cattivo che la immaginazione gli offre come presente (*b*), o col desiderare una cosa cattiva.

(a) De corde exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae. *Matth. XV.*

(b) *Il che dicesi da' teologi* concupiscenza morosa, *non certamente dalla lunghezza del tempo che nella mente duri il pensiere, ma dall'indugio volontariamente*

Colui che avvertitamente si diletta del male già seguito per opera sua, o per opera di altri, fa chiaramente conoscere che non ha alcun rispetto per la legge e per lo legislatore; poichè verrebbe nell' animo suo ad approvare la violazione di quella, e la disubbidienza fatta a questo; il che è certamente una colpa.

Chi poi si compiace di un oggetto cattivo, o sia di una cosa mala non eseguita, e ch' egli non ha l' intenzione di eseguire; anche è reo di quella specie di colpa ch' egli apprende nell' oggetto di cui si diletta. Poichè niuno, dice S. Tommaso (*a*) si diletta se non di ciò che ama: quindi, siccome amare un oggetto vietato è colpa, così lo è anche il dilettarsene. Chi ama l' iniquità ha in odio l' anima sua, si dice nella scrittura (*b*).

Finalmente colui che o efficacemente o inefficacemente desidera il male, ha tutta la volontà di violare la legge che lo vieta. *Qui*

---

frapposto dalla volontà nel detestarlo subito che siasi avvertito.

(a) 1. 2. q. 74. art. 4.

(b) Qui diligit iniquitatem odit animam suam. *Ps. X.* 6.

viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam maechatus est eam in corde suo (*). Che se il desiderio fosse condizionato, allora solamente non porterebbe colpa, quando la condizione, verificandosi, togliesse la malizia dell' azione: come quando si desiderasse il mangiar carne, se non fosse giorno di vigilia. Sarebbe però sempre colpevole quando la condizione non varrebbe a togliere la malizia dell' azione; come quando si desiderasse di rubare, di violare l'altrui pudicizia, ec. se non ci fosse l'infamia, o la pena.

Intorno a queste colpe che si commettono coll' interno si deve avvertire, 1. che esse hanno sempre quella malizia che è, o si apprende di essere nell' oggetto: 2. che difficilmente si conoscono; perchè niente ci è di più occulto quanto i movimenti interni dell' anima; non essendovi cosa nella quale tanto siamo lusingati dal nostro amor proprio, quanto ciò che passa al di dentro di noi medesimi: 3. che facilmente si commettono; perchè il nostro interno opera con somma rapidità e con estrema facilità, per non aver bisogno nè di tempo, nè di luogo, nè di forze, nè di mezzi per volere ciò

(*) *Matth. V.* 38.

che vuole, e per dilettarsi di ciò che piace. Ma appunto perchè facilmente si commettono, facilissimamente passano in abito, e perciò con gran difficoltà si emendano. Sono dunque estremamente pericolose: 4. che siccome i pensieri contrarii alla legge sono peccaminosi; così assiste ad ognuno l' obbligo di evitare tutti quegli oggetti e quelle occasioni che possono risvegliarli, o fomentarli. Di niuna cosa deve essere tanto sollecito l' uomo virtuoso, quanto di ben regolare il suo interno, e di conservare il suo cuore nella rettitudine, e custodirlo come il santuario della virtù, della giustizia e dell'onestà. Perciò il real Profeta diceva di tener sempre nelle mani l' anima sua (*a*), per dinotare la continua vigilanza colla quale custodiva il suo spirito ed il suo cuore da ogni pensiero e da ogni affetto disordinato.

(a) Anima mea in manibus meis semper. *Ps. CXVIII. v.* 129.

CAPO XIII.

Del merito e del demerito delle azioni umane.

Gia' si è detto innanzi che la regola morale delle umane azioni è fornita di sanzione, e che perciò sia una vera legge. Non si può infatti concepire una legge senza sanzione, o sia senza un motivo potente che incoraggi l' uomo all' osservanza della medesima, e che lo ritenga dal violarla; cioè senza la promessa di un premio, e senza la minaccia di una pena. Il dritto quindi che hanno le azioni buone, cioè quelle che sono conformi alla legge, al premio dalla legge stessa promesso, dicesi *merito*; e la perdita di questo medesimo dritto, e l' obbligo di subire la pena cui vanno soggette le azioni cattive, cioè quelle che sono alla legge contrarie, dicesi *demerito*.

Ma siccome le azioni umane si possono considerare nell' ordine della natura e della grazia; così esse hanno un merito naturale e soprannaturale. Il primo è conosciuto dalla retta ragione; il secondo è proposto dalla religione.

Nell' ordine naturale il merito delle buone azioni consiste nell' approvazione che es-

se riportano dal supremo Legislatore, sorgente di ogni felicità; nella pace dell'anima che è inseparabile dall' esercizio delle azioni virtuose; e ne' vantaggi ch' esse producono.

Il demerito delle azioni cattive consiste nell' essere riprovate dall'Essere sovrano; ne' rimorsi segreti e spaventevoli che puniscono il delitto nella sua medesima sorgente; e ne' tristi e fastidiosi effetti che sempre produce il vizio. L'ateo stesso trova il suo gastigo nel suo tetro scetticismo e ne' timori vaghi e terribili, da' quali è agitato in quel medesimo tempo nel quale cerca di sottrarsi ad ogni motivo di timore.

Oltre di ciò, l' umana ragione ed un sentimento universale del genere umano riconoscono anche una vita avvenire, nella quale le umane azioni saranno ricompensate secondo il loro merito o demerito. Ma dove si tratta di conoscere e di fissare in che consistano i premii e le pene di quell'altra vita, quale ne debba essere la durata, ec.; l' umana ragione s' inviluppa, ed è costretta a confessare che dense tenebre soffocano i naturali suoi lumi.

Viene quindi in soccorso la religione, e scovre un altro merito ed un altro demerito delle umane azioni, che non possono avere se non in un ordine soprannaturale, e

ch' è del tutto ignoto all'umana ragione. Questo merito non è se non il dritto che esse hanno ad un premio eterno, il quale consiste in una eterna e compiuta felicità ch' è promessa a chi le pratica. Tale premio poi è il possedimento dello stesso Dio, il quale ha detto all'uomo: Io sarò la tua compiuta mercede (*a*); ed il demerito consiste nella perdita di questo dritto all'eterna beatitudine, e nelle interminabili pene che loro sono preparate. *Qui bona egerunt ibunt in vitam aeternam; qui autem mala in ignem aeternum.*

Le azioni buone, per essere meritorie nell' ordine naturale, non hanno bisogno che di essere buone, cioè conformi alla legge, secondo l' oggetto, il fine e le circostanze. Ma io debbo aggiugnervi che siano fatte per motivi buoni e lodevoli, come pel rispetto dovuto al supremo Legislatore, per amore della virtù, e per una sommissione rispettosa dovuta alla legge.

Ma nell' ordine soprannaturale, le azioni, per essere meritorie de' premii eterni ad esse promessi, hanno bisogno di essere ac-

---

(a) Ego ero merces tua magna nimis. *Genes. XV.* 1.

compagnate da sei condizioni : 1. che le azioni sieno buone secondo l'oggetto, il fine e le circostanze: 2. che sieno libere, cioè non solo della libertà esterna, ma anche della libertà interna : 3. che sieno fatte dall' uomo viatore : 4. che sieno fatte dall' uomo giusto : 5. che sieno fatte per impulso della grazia : 6. che vi sia per esse la divina promessa. E questo da' teologi chiamasi merito *de condigno*, tale cioè che il premio gli sia dovuto per giustizia (*a*).

Essi però riconoscono anche un merito che chiamano *de congruo*, ed è quello cui, non per giustizia, ma solamente per una certa decenza o convenienza si deve qualche cosa (*b*). Un' azione, per essere meritevole *de congruo*, deve avere le stesse condizioni che

---

(a) *I teologi definiscono il merito* de condigno *un' opera buona, cui si deve la mercede per giustizia*. Opus bonum, cui merces debetur ex justitia.

(b) *Questo merito da' teologi si definisce un' opera buona, degna della divina ricompensa per decenza e per gratuita liberalità*. Opus bonum divina retributione dignum ex decentia, et gratuita liberalitate.

debbono accompagnare le azioni meritorie *de condigno*, eccetto solamente lo stato di grazia e la promessa divina.

Da ciò che si è detto del merito delle azioni buone e del demerito delle cattive, si rileva di che alta importanza sia per ognuno l'affaticarsi per tempo di contrarre delle abitudini virtuose. Poichè l'uomo, ch'esattamente attaccato a'suoi doveri cerca sempre di ben operare, si acquista un tesoro di meriti per questa e per l'altra vita; dovecchè l'uomo abituato nel male non fa che proccurarsi pene ed infelicità per la presente vita e per la futura.

Sin quì si è parlato delle buone e delle cattive azioni, del loro merito e demerito; ma non si è parlato della sorgente delle medesime (*a*). Or le passioni che ben re-

---

(a) *Ordinariamente i teologi non parlano che della sorgente delle cattive azioni, la quale essi vanno a cercare ne' vizii che chiamano* capitali. *Ma questi non sono precisamente che passioni sregolate, ed il saggio moralista bisogna che non si occupi solamente delle azioni peccaminose; ma che anzi, prima di trattare di questi, tratti delle azioni virtuose, e che come*

golate sono la sorgente delle azioni buone e virtuose, nel loro sregolamento producono le azioni cattive, i vizii ed i delitti. Prima dunque di terminare questa parte, è necessario parlare delle passioni, delle loro origine e natura, delle loro varie specie, dello sregolamento al quale vanno soggette, e de' mezzi per ben dirigerle. Il che colla solita brevità faremo ne' seguenti capi.

CAPO XIV.

Delle passioni, loro origine e natura.

La tendenza che tutti gli esseri creati hanno a conservare se stessi, è la legge più necessaria e più generale della natura. Con questa legge Iddio conserva e governa il mondo fisico ed il mondo intelligente; con tale differenza bensì, che negli esseri materiali questa tendenza non è che una forza cieca,

---

delle une così delle altre ancora esamini la sorgente. Oltrechè il buon regolamento delle passioni è il principale scopo della morale, e perciò è assolutamente necessario il trattarne.

meccanica e necessaria: negli esseri animali è una specie d'istinto (a) che si sente: negli esseri animati ed intelligenti è una forza morale che non solo si sente, ma è benanche soggetta all'impero ed alla direzione della ragione.

(a) *Per* istinto *io qui non intendo quel principio innato che i filosofi antichi, ed alcuni pure de' moderni, hanno supposto negli animali ed anche negli uomini, in virtù del quale questi distinguono ciò che loro conviene e ciò che loro è contrario; ma intendo per* istinto *quella tendenza che gli animali hanno verso gli oggetti piacevoli, e l'avversione agli oggetti disgradevoli, la quale tendenza è figlia della facoltà di sentire posta in azione dalle impressioni piacevoli o disgustose che vengono dagli oggetti esterni. Ma chi è che insegna agli animali il distinguere, tante volte con somma prontezza, gli oggetti da' quali vengono le sensazioni piacevoli o dispiacevoli? Non è certamente l'istinto, ma l'esperienza ed un principio di riflessione, come da' più sensati filosofi è stato ampiamente dimostrato. V. l'Appen. II. di Franc. Soave al c. I. del Saggio di Loche sull' umano intelletto.*

Nell'uomo questa tendenza alla conservazione ed al suo ben essere chiamasi *amor di se* (*a*). Può veramente dirsi che questo amore sia l'unica passione del cuore umano; perchè tutte le altre non sono che varie modificazioni di questa passione primitiva, alla

---

(a) *Se vi è scienza, nella quale bisogna parlare con precisione*, *è la morale; perchè ogni errore che in essa può nascere da vocaboli vaghi ed indeterminati, può apportare delle fatali conseguenze. Eppure non vi è facoltà nella quale si usino tanto questi vocaboli vaghi ed indeterminati quanto nella morale. Così dall' avere alcuni filosofi confuso* l' amor di se *coll'* amor proprio *sono nate tante amare ed ingiuste invettive ch'essi hanno scagliato indistintamente contro ciò che or hanno chiamato amor di se, ora amor proprio. Quindi, per parlare con tutta la precisione che si richiede, è necessario distinguere l'una dall' altro; chiamando* amor di se *l' amor regolato che l'uomo deve a se stesso;* amor proprio *l'amor disordinato che rende l'uomo stesso vizioso ed ingiusto. Ma in che propriamente consista questo disordine sarà detto qui appresso.*

quale si sono dati varii nomi, secondo i diversi punti di veduta sotto de' quali si è riguardata. Questo amor di sè niente ha di vizioso; è anzi la passione più giusta, perchè niente è a noi più intimo di noi stessi: e la più necessaria ancora; perchè è per essa che noi vegliamo alla nostra conservazione. Così anche le altre passioni che ne derivano, considerate in loro medesime e come inclinazioni naturali, sono buone e necessarie; perchè sono gl' istrumenti della nostra libertà, e tendono a conservarci. Esse sviluppano le facoltà della nostra anima: e sono come gli elateri dell'umana natura, e le molle che la mettono in moto e la fanno agire. Sono quindi stolti ed ingiusti coloro che pretendono di distruggere le passioni. Nè ciò sarebbe possibile: nè quando lo fosse, sarebbe espediente il farlo; perchè sarebbe lo stesso che voler distruggere la sensibilità. Iddio medesimo in certo senso non potrebbe annientarle, senza essere in contraddizione con se medesimo: perchè vorrebbe l' uomo sensibile, senza che sentisse le impressioni degli oggetti che lo circondano, donde nascono nella loro prima origine le passioni.

L' amor di se allora solamente addiviene vizioso, quando si rende disordinato: ed in questo caso chiamasi piuttosto *amor proprio*

Le passioni che, come abbiamo noi detto, hanno la loro sorgente nell' amor di se, allora diventano anch' esse viziose e cattive, quando scuotono l'impero della ragione. Ciò accade, o quando si dirigono verso quegli oggetti che dalla retta ragione sono riprovati e vietati dalla legge, o quando, anche dirigendosi verso oggetti buoni ed approvati dalla ragione e dalla legge, vi si portano però con troppa violenza, ed in un modo disordinato e non conveniente alla natura dell' uomo. Così tutte le passioni più lodevoli possono diventare malvage e biasimevoli, quando non siano dirette dalla ragione (*a*).

(a) *Si è detto che le grandi passioni portano all' eroismo, e che non si diano azioni eroiche senza de' forti impulsi che all' anima comunicano le passioni esaltate. Ciò è vero. Ma conviene primieramente distinguere due sorte di eroismo nel vizio così come nella virtù: quello però è sommamente pernicioso e detestabile, questo al sommo utile e lodevole. Le passioni esaltate portano ordinariamente al primo: chi potrebbe non biasimarle? In secondo luogo è vero che alle volte le grandi passioni portano anche all' eroismo della virtù;*

Quanto dunque sarebbero stolti ed iniqui coloro che pretendessero distruggere le passioni; tanto sono saggi ed amici dell'umanità coloro che insegnano a farne buon uso, e governarle secondo i principii della retta ragione ed il prescritto delle leggi.

---

ma allora una forte passione non è se non un amore energico e vigoroso di ciò ch' è bene; eppure, dove la ragione non lo diriga, può produrre de' gravi mali. Così una grande passione della virtù della carità risvegliata nel cuore di tanti eroi cristiani per lo bene del prossimo, loro ha fatto fare per esso i più grandi sacrifizii. L' amor della gloria negli animi virtuosi loro ha fatto incontrare i più grandi pericoli per la salute della patria. Ma questo stesso amore della gloria nel cuore ambizioso di Alesandro diviene la sorgente de' più grandi delitti, e cagione della desolazione della Grecia, della Persia e delle Indie. Se questo tremendo nemico dell' umanità avesse saputo moderare la passione della gloria; se la retta ragione gli avesse fatto conoscere che la vera gloria non era quella gloria micidiale ch'egli avidamente cercava nel soggiogare il mondo

Tutte le passioni riconoscono la loro prima cagione nel principio materiale, perchè non nascono se non dalle impressioni che gli oggetti esterni fanno sulla tela nervosa, e dalle perturbazioni o irritazioni che in essa producono. Queste irritazioni o perturbazioni però non sarebbero che semplici movimenti fisici, se l'anima, per la facoltà di sentire, non li percepisse ed avvertisse. Ma il semplice accorgersi delle impressioni, e sentire il piacere o dolore che esse producono, altro non potrebbe far nascere che delle sensazioni, e non già delle passioni propriamente dette. Perchè si possano queste avere, è necessario che l'anima non solamente per la facoltà di conoscere distingua gli oggetti, da' quali vengono le sensazioni piacevoli o dispiacevoli; ma che per la memoria e per l'immaginazione essa richiami ed abbia vivamente presenti gli og-

---

e far degli schiavi; ma quella di beneficare il genere umano, e di migliorarne la sorte, sarebbe stato l'eroe della virtù, e non quello del delitto. In ogni caso adunque le passioni, quando non sono dirette dalla ragione, sono sempre perniciose, e cause di delitti.

getti da' quali le sensazioni stesse provengono: dal che nascono quelle tendenze o propensioni durevoli e continuate verso gli oggetti utili ed aggredevoli, e quelle avversioni agli oggetti perniciosi e disgradevoli, che formano propriamente le *passioni*.

Anche l' amor di se non nasce che dal sentimento di piacere che cagiona l' esistere, e l' esister bene. Quindi dal primo momento in cui l' uomo comincia ad esser consapevole della sua esistenza, comincia pure ad amarsi, cioè comincia a sentir piacere di un' esistenza felice, e quindi a desiderare tutto quello che può contribuire alla sua lunga e prospera durata, ed a fuggire tutto ciò che può recargli dispiacere, o toglierli il piacere di esistere, minacciandogli l'infelicità, o la distruzione (*a*).

(a) *Il piacere ed il dolore sono i mezzi che la Provvidenza ci ha dati per distinguere gli oggetti che tendono a conservarci, o perfezionarci, da quelli che tendono a deteriorarci, o distruggerci. E poichè i primi si dicono* beni, *e* mali *i secondi, le stesse impressioni piacevoli, o dispiacevoli sono chiamati* beni, *o* mali. *Ma non ogni oggetto che attualmente ci*

Dacchè dunque l' amor di se; il desiderio del suo ben essere si presenta sotto due diversi aspetti, che sono la tendenza verso gli oggetti piacevoli, e l' avversione dagli oggetti disgradevoli; i filosofi sono venuti a riconoscere due passioni primitive nel cuore umano, cioè l' amore del piacere, e l' odio al dolore (*a*), ed in esse hanno riconosciu-

---

fornisce una sensazione piacevole ci riesce sempre utile, nè ogni oggetto che ci cagiona un' attuale sensazione dispiacevole ci riesce sempre pernicioso. Vi sono quindi de' beni veri, *e de'* beni apparenti; *ed il grande scopo della morale è quello di distinguere gli uni dagli altri. Ma di ciò ne parleremo in appresso.*

(a) *Siccome la repulsione non è che un effetto dell' attrazione medesima, perchè appunto pel motivo che alcune sostanze hanno una maggiore affinità con altre che sono loro più omogenee, quanto più queste a quelle si ravvicinano, tanto più si scostano e si slontanano da altre che sono loro meno omogenee; così l'avversione a ciò che dispiace non è che una conseguenza della tendenza che l'uomo ha ad esistere, e ad esistere bene.*

ta la sorgente di tutte le altre. Secondo poi le varie maniere di concepirle, e secondo la diversità degli oggetti a' quali si dirigono, ne hanno essi formate varie divisioni e varie classi.

Noi però che non ci siamo proposti se non d' insegnare una morale la meno imbarazzante e la più semplice, in vece di perderci dietro alle varie classificazioni che, secondo la varia maniera di pensare, ne han fatte i moralisti filosofi; stimiamo meglio di ridurle tutte a tre classi; poichè non sono precisamente che tre gli oggetti a' quali si può l' amor nostro dirigere; cioè o a noi stessi, o a' beni esterni che servon al comodo, o a' piaceri. Noi dimostreremo che nel regolato amore di questi tre oggetti, hanno la loro sorgente tutte le affezioni virtuose e benefiche, e che dallo sregolamento dell'amore di questi medesimi oggetti riconoscono la loro origine le passioni viziose e malefiche. Ci siamo poi determinati a seguire questo sistema, sì perchè è il più semplice, sì perchè è analogo all'insegnamento del vangelo. L' apostolo S. Giovanni insegna che tutta la corruzione del mondo non è che lo sregolato amor di se stesso, ch'egli chiama *superbia della vita*; o lo sregolato attacco a' beni esterni, ch' egli denomina *concupiscenza*

degli occhi; o per ultimo lo sregolato amore de' piaceri, ch' egli chiama *concupiscenza della carne* (a). Or siccome S. Giovanni nello sregolato amore di questi tre oggetti riconosce la sorgente di tutte le passioni viziose; così nel regolato amore di questi medesimi oggetti si deve riconoscere il principio di tutte le affezioni virtuose.

CAPO XV.

Dell' amor di se.

L' amor di se, lungi, come si è detto, dall' esser vizioso e biasimevole, è anzi del tutto puro nella sua sorgente, utile, lodevole ed indispensabile. Esso è il principio primo ed unico di tutti i movimenti dell' anima. Esso fa che l' uomo non cessi di vegliare alla propria conservazione; giacchè come potrebbe vegliarvi sempre, se egli non vi prendesse il più grande interesse? Esso fa che l'uomo si affatichi incessantemente per proccurarsi tutto ciò che il corpo e l' anima può

(a) Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae. *Joan. Ep. I. II.* 16.

rendere migliore coll' acquisto delle utili cognizioni, colla pratica delle virtù morali, coll' esercizio delle arti e colla temperanza: che cerchi di meritarsi l'approvazione e l'amore de'suoi simili per mezzo delle buone azioni; e che s' impegni ad evitare la disapprovazione ed il disprezzo che sono dovuti alle azioni cattive.

Può in oltre francamente asserirsi che tutte le passioni nobili, capaci di elevar l' uomo e portarlo alle azioni più commendevoli, riconoscono la loro pura sorgente nel regolato amor di se. Da questo infatti nascono la cura della propria stima, la quale fa che noi evitiamo con ogni diligenza il vizio che ci degrada, ed il delitto che ci rende detestabili: l'amor della gloria, la quale fa che l'uomo si affatichi per meritarsi l' approvazione e l' amore de' suoi simili per mezzo delle buone azioni, e per isfuggire la disapprovazione ed il disprezzo che sono dovuti alle azioni cattive: l'emulazione la quale, risvegliando nel cuore una viva premura di accrescere il proprio merito, per renderci uguali a quelli che ci sono in esso superiori, diventa il più forte stimolo alle grandi azioni, e sviluppa tutte le virtù e tutti i talenti.

Da questo ben regolato amor di se nascono ancora le più dolci affezioni sociali.

Da esso nasce la pietà ch' è una passione sì preziosa per gli uomini, e che apre agl' infelici una risorsa contra le loro miserie. Poichè non è se non il sentimento che noi abbiamo de' nostri proprii dolori, ed il vivo desiderio di essere ne' medesimi sollevati e soccorsi che produce nel nostro cuore la compassione a vista degl'infelici, nel luogo de' quali l' immaginazione ponendoci, ci fa in certa guisa sentire i mali che essi soffrono, e c' impegna a sovvenirli. Non è se non l' amore che ciascuno porta a se stesso, quello che gli fa cercare la sua felicità nelle dolci attrattive dell' amicizia e dell' amore de' suoi simili. La gratitudine pe' beneficii ricevuti, questo sentimento così onorevole al cuore umano, non è figlio se non dell'amor di se; poichè un essere che si ama devê naturalmente amare tutto ciò che contribuisce alla sua felicità. Può dirsi finalmente, in una sola parola, che l' amor di se, uscendo dal cuor dell' uomo, e diffondendosi sopra tutti i suoi simili, forma il legame più prezioso della società: ed è esso che in mille varii e maravigliosi modi intrecciandosi, ed in mille differenti forme riproducendosi, tutte costituisce le sociali affezioni, le quali sono la sorgente delle azioni buone e virtuose.

La religione stessa non condanna questo regolato amor di se. Quando il vangelo comanda all'uomo di rinnegare se stesso, non gli ordina già di non amarsi, ma di non amarsi sregolatamente. Anzi quando gl'intima di amar gli altri come ama se medesimo, viene ad approvare questo amore regolato e ragionevole di se, che dev'essere il modello dell'amore ch'egli è obbligato di avere pel prossimo suo.

La grazia, questo fuoco divino, questo lume celeste, non fa che purificare maggiormente, perfezionare e dirigere questo amore al suo vero termine. E quest'amore santificato, purificato e diretto dalla grazia non più si riconcentra e termina in se medesimo; ma si eleva sino a Dio; e fa che l'uomo consideri quest'Essere benefico come l'autore della sua esistenza ed il principio di ogni suo bene; che perciò lo ami con tutte le sue forze e con tutta l'energia del suo cuore, disposto anche a rinunciare al piacere di esistere ed a tutti i suoi dritti, quando questi fossero in collisione co' dritti del supremo Padrone; e che come da lui dipendente l'uomo ubbidisca alle di lui leggi, e sia sommesso alla sua volontà ed agli ordini della sua divina provvidenza; che in una parola ami Dio per Dio, e se stesso in ordine a Dio stesso.

La grazia poi, purificando e santificando la sorgente, viene a santificare e purificar ben anche le affezioni che ne derivano. Così la cura della propria stima nel cuore del vero cristiano fa ch' egli stimi se stesso, non tanto come figlio della natura e della creazione, quanto come figlio della religione e della grazia; e che abbia rispetto per se medesimo non solo come uomo, ma anche come figlio di Dio (*a*). L' amor della gloria diventa una santa premura, per la quale il seguace del vangelo non tanto cerca l'approvazione e la benevolenza degli altri uomini, quanto l' amore e l' approvazione dell'Essere supremo (*b*). L' emulazione diventa un impegno sacro, una viva sollecitudine di accrescere il proprio merito pel cielo colla osservanza esatta della divina legge, e colla pratica delle più eroiche virtù cristiane (*c*). Ri-

---

(a) Quantam caritatem dedit nobis, ut filii Dei nominemur, et simus. *Ep. I. B. Joann. III.*

(b) Qui autem gloriatur, in Domino glorietur. *Cor. X.* 17.

(c) Æmulamini charismata meliora, *scriveva S. Paolo a' cristiani di Corinto. I. Cor. XII.* 32.

guardo poi alle affezioni sociali può dirsi in una parola che esse prendono la natura della carità pura e santa, per la quale il cristiano ama tutti in ordine a Dio con amore vivo, sincero, disinteressato, ed in certo senso con quell' amore medesimo col quale Iddio ama le sue creature ragionevoli.

ARTICOLO II.

Dell' amor proprio.

Tutto lo sregolamento dell' *amor di se*, che lo fa convertire in *amor proprio*, consiste nella ingiusta preferenza che l'uomo dà a se stesso sopra gli altri oggetti co'quali si paragona: ed allora diventa la sorgente de' più gran mali nell'ordine della natura e della grazia.

Primieramente l' amor proprio può fare che l' uomo si preferisca a Dio medesimo. Ciò avverrebbe, 1. Quando egli ripugnasse di sottomettersi a Dio ed alle sue leggi; ed in questo senso dicesi che ogni peccato è figlio della superbia. Quindi i peccatori di professione e di vera malizia non sono tali che per un eccesso grandissimo del loro amor proprio. 2. Quando l' uomo ricusasse di riconoscere da Dio la sua esistenza, e tutto

quanto in se ritrovasi di bene, attribuendo tutto a virtù propria ed a' proprii suoi meriti. Gli atei che non vogliono riconoscere un primo autore di tutto ciò che esiste, e che tutto per conseguenza non attribuiscono che a se stessi, non sono tali che per un grandissimo sregolamento dell'amor proprio. In questi casi, e quando l'uomo non volesse sottomettersi a' suoi superiori anche terreni, l' amor proprio prende il nome di *superbia* (*a*).

(a) *I teologi riconoscono la superbia pel primo de'* peccati capitali. *Essi poi insegnano che questa allora contiene un notabile sregolamento, e diventa peccato mortale, quando o il superbo ricusa di sottomettersi a Dio, a' superiori ed alle di loro legi per soverchia stima che ha di se stesso, o mette* il suo ultimo fine *nella stima che ha di se medesimo, in guisacchè sia disposto a commettere qualunque grave peccato per non perderla, o per maggiormente promuoverla. E questa da teologi medesimi chiamasi* superbia perfetta. *Se poi l' uomo non ricusa di sottomettersi a Dio ed a' superiori, ma solamente si compiace un poco più del giusto della pro-*

In secondo luogo l' amor proprio può fare che l' uomo si preferisca a' suoi simili con una ingiusta preferenza; facendo sì che stimi se stesso più di quello che è, e pretenda essere sopra tutti gli altri stimato: allora la superbia prende il nome di *orgoglio.* Questa passione, quanto è più universale, tanto è più detestabile; poichè dal punto in cui l'uomo, per la soverchia stima che ha di se, stoltamente si persuade di aver dritto a tutto, è anche capace di tutto intraprendere. Egli allora non ha altre leggi che i voti insensati del suo cuore: non sa resistere a niente di ciò che desidera; e pretende che l' universo intero secondasse i suoi desiderii, e servisse alle sue voglie. L'orgoglio chiude il cuore alle sociali affezioni: e quindi l' orgoglioso, in vece di sentire pe' suoi simili amore e stima, non fa che amare se stesso e vilipendere gli altri. Ma il peggio di questa passione è che da essa riconoscono la loro origine la maggior parte delle passioni malefiche, che infelicitano chi le pos-

---

pria eccellenza; la superbia dicesi imperfetta, *ed è colpa leggiera, purchè però non sia accompagnata da notabile disprezzo che abbia per gli altri.*

siede, e sono cagioni de' più gravi mali nelle famiglie e nella società.

E primieramente nell' orgoglio riconosce la sua sorgente la *vanità*. Dacchè l'uomo per soverchia stima che ha di se stesso è arrivato alla follia di credersi un Dio, vorrebbe riscuotere le adorazioni di tutto il mondo; vorrebbe che tutti lo stimassero come egli si stima, e che tutti gli prodigassero quelle lodi ch' egli cerca con incontentabile avidità, e delle quali sì vivamente si compiace. Ma ciò che principalmente caratterizza l' uomo vano è ch' egli vuol farsi valere per le più picciole cose, e che cerca ne' soggetti più frivoli del nome e della distinzione(*). Questa è una passione che produce nell'uomo vano un effetto tutto contrario a quello che si propone; perchè non vi è persona più vilipesa di quella in cui si scorge più vanità; non essendovi cosa che tanto offenda l'amor proprio degli altri uomini, quanto la vanità di coloro che vogliono essere più stimati.

L' orgoglio, ch' è *vanità* nelle anime picciole, e che si perde in piccioli e bassi

(*) *Ved.* Les Caracteres de Teophraste traduits par la Bruyere.

artifizii per procacciarsi una gloria vana e non meritata, diventa *ambizione* nelle anime grandi, ed è capace di tutto intraprendere, anche i mezzi più difficili e le più temerarie imprese, per conseguire posti ed onori. È perciò la vanità che, unita all'interesse, produce l'ambizione. L'uomo che stima disordinatamente se stesso, e che agli altri si preferisce, credesi degno di tutti gli onori e di tutte le distinzioni: quindi non fa che ardentemente desiderarli, e per conseguirli non dubita d'impiegare i mezzi più indegni, gli artifizii, le viltà, le bassezze, e di discendere per sino a ciò che vi ha di più obbrobrioso e di più infame. Questa passione è la più ardente, la più ostinata, la più insaziabile; perchè il conseguimento de' desiderati onori non contenta l'uomo ambizioso: più egli s'innalza, più desidera innalzarsi. Essa è funesta all'ambizioso stesso, che rende sempre inquieto e sempre agitato (*a*), ed anche alla società. Di tutte le calamità e di tutte le sciagure che hanno

---

(a) Se io potessi odiare qualcheduno, *diceva con molto spirito l'Ab. Trublet*, o desiderare di vederlo infelice, io lo bramerei ambizioso.

afflitto il genere umano, tre quarti se ne debbono attribuire all' ambizione. Cosa infatti non viene sagrificata a questa insaziabile passione? Non solo famiglie, ma società intere sono state tante volte le vittime dell'ambizione di un solo. La Chiesa stessa, il di cui governo non riconosce per legge primitiva che la carità e l' umiltà, quanti mali non ha sofferti per l' ambizione smodata de' suoi ministri? La massima parte dell' eresie non sono forse nate dall' ambizione de' capi settarii? Ciò è attestato da tutta la storia (*a*).

Figlia dell' orgoglio è anche l'*ira*. Chi crede tutto dovuto al suo merito, vorrebbe

---

(a) *L' ambizione contiene un grave disordine, ed è peccato mortale*, 1. *Quando l' uomo desidera efficacemente quelle cariche che non sono proporzionate a' suoi talenti, e per le quali non ha le virtù necessarie*: 2. *Quando desiderando anche le cariche e gli onori meritati, li desidera con tant' avidità, che vi mette, come dicono i teologi*, il suo ultimo fine. *Ciò accade quando l' uomo sia disposto a sagrificare i suoi doveri, ed a prendere tutti i mezzi anche illeciti e mal onesti per conseguire o conservare gli ambiti onori.*

che la natura intera fosse soggetta ed ubbidisse a' suoi voleri; quindi si sdegna ad ogni incontro che non vada a seconda de' suoi desiderii, ed è capace di adirarsi contro gli elementi e gli esseri inanimati. Ma spiegasi principalmente questa feroce passione contro degli uomini, quando l' orgoglioso credesi da questi o poco rispettato, od offeso. Questa passione è la più turbolenta, la più inquieta e la più furiosa: essa perciò fu ragionevolmente definita da un poeta, *una breve pazzia*. Gli accessi di questa passione si manifestano con tutti i sintomi della frenesia. L' uomo sdegnato è capace di qualunque misfatto. I delitti più atroci, le enormità più detestabili, gli eccessi più orribili sono le conseguenze funeste di questa passione. Non avvi cosa, dice un moderno filosofo, così cara per natura, e per dovere così sacra, che l'ira non abbia violato. E quanti pure non si videro nel loro trasporto d'ira infierire contro alla propria persona, percuotere, straziare, ferire, uccidere se medesimi (*a*)?

(a) *L' ira è peccato grave* 1. *Quando è accompagnata dal desiderio dell' ingiusta vendetta* . 2. *Quando è disordinata a*

Se poi l' ira duri lungamente, diventa *odio e rancore*; passione tetra e niente meno funesta di quella dalla quale discende. L'uomo che odia è il più infelice per se; perchè porta continuamente nel suo cuore un peso di amarezza che avvelena tutti i suoi piaceri, che perturba i suoi sonni medesimi, e che non lo lascia un momento in pace. Egli è il più pericoloso per la società; perchè l' odio rompe tutti i vincoli sociali, e porta a' più grandi delitti. Perciò il vangelo ha come omicida colui che odia il suo fratello; perchè lo è realmente nella disposizione del suo cuore, ed è nel pericolo di addivenire effettivamente tale, se non depone l'odio sollecitamente (a).

Coll' ira e coll'odio non è da confondersi l' *indignazione*. Questa non è, secondo la definizione che ne dà un filosofo, se non un ragionevole dispiacere di veder premiato

---

segno, che arriva a perturbare la ragione. 3. *Quando apporta grave danno al prossimo offendendolo, ingiuriandolo, ec.* Omnis qui irascitur fatri suo, reus erit judicio. *Matth. V.* 12.

(a) Omnis qui odit fratrem homicida est. *I. Joan. III.* 15.

un uomo immeritevole, o di vedere ben riuscita ad un uomo malonesto una rea azione (*). Questa lodevole passione nasce dall'amor della virtù; ciò non ostante è troppo vicina al vizio per non diffidarne. Poichè è troppo facile che si abborriscano in vece del vizio le persone nelle quali esso si suppone; il che è certamente biasimevole: o che si reputino viziosi ed indegni di prosperità e di premio quelli che non lo sono. Troppo vicina all'invidia è l'indignazione; perchè l'uomo possa abbandonarvisi con sicurezza.

Dall'ira e dall'odio nasce la *vendetta*, o sia il desiderio di rendere agli altri il male che crediamo di averne ricevuto. Non mancano di coloro i quali, disposti sempre a far l'apologia delle più perniciose passioni, scusano la vendetta, e cercano diminuirne l'orrore, chiamandola una reazione della umana natura. Ma altro è l'allontanare da noi i mali, le ingiustizie, le ingiurie che altri cercano di farci, il che è una vera difesa, ed altro è il fare del male a coloro da' quali crediamo averne anche noi ricevuto,

---

(*) *Franc. Soave. Istituz. di Etica. P. I. Sez. II. Cap. I.*

unicamente pel piacere che vi si prova, nel che consiste propriamente la vendetta. La prima è permessa quando si faccia per le vie legittime e ragionevoli, e può chiamarsi una giusta reazione della natura umana. La seconda può chiamarsi con Bacone *una giustizia ingiusta*, perchè si arroga il diritto della giustizia, e ne prende la maschera. In realtà essa non è che un trasporto irragionevole, contrario all' umana saggezza, agl'insegnamenti de' più sensati filosofi anche gentili, e specialmente allo spirito di una religione di pace e di carità, com'è il vangelo. Questo infatti comanda espressamente non solo di non rendere male per male, ma di amare ancora e far del bene a' nostri nemici (*a*). L'adirarsi ed il vendicarsi è piuttosto una viltà che una generosità: gli animali più vili sono più facili ad adirarsi, e tra gli uomini stessi i più deboli sono i più vendicativi. Sono quindi stolti coloro i quali credono di procacciarsi lode col vendicarsi. La vera lode non si trova che nella magnanimità di colui che sa vincere se stesso e perdonare generosamente le ricevute offese.

(a) Diligite inimicos vestros: benefacite his qui oderunt vos. *Matth. V.* 44.

La vendetta al contrario è sempre una passione barbara e brutale.

Dall' orgoglio nasce anche l'*invidia*. Chi è posseduto dall' orgoglio mal soffre che altri s' innalzino sopra di se, e prende ira e rammarico delle altrui fortune, perchè vorrebbe esser solo a possedere tutti i beni, e gli sembra che gli altri gli tolgano i beni che possiede. Questa passione, siccome è la più vile, così è la più vergognosa e la più turpe. Essa è la più universalmente detestata, ma pure è uno de' vizii più generali e più comuni. Essa è la più crudele e la più funesta per l' invidioso stesso, perchè è tormentato sempre da una rabbia interna che lo divora, e che sparge di amarezza tutti i suoi giorni; ed è la più nociva e la più perniciosa alla società, perchè l'invidioso, mal sofferendo il bene che altri gode, cerca sempre di farglielo perdere; ed a questo oggetto non lascia d'impiegare i mezzi più indegni ed i più infami artificii. Le mormorazioni atroci, l' impegno continuo di denigrare l' altrui stima, di palesare occulti difetti, e di esagerarli; le infamie, le calunnie, i tradimenti sono le triste conseguenze dell' invidia. Il peggio però di questa passione si è che co' beneficii più s' irrita; che l'amicizia non la placa, che anzi più l'accende;

e che è la più importuna e la più costante di tutte le altre passioni ; perchè dove queste non si mostrano che di tempo in tempo, l' invidia non lascia mai degli intervalli (*a*).

Coll'invidia non è da confondersi la *gelosia*. Quella vede con dolore i beni che altri possiede : questa è un desiderio di possedere esclusivamente il bene che si ha. Sicchè se questa si considera come un' avversione a tutto ciò che può turbare il possedimento de' nostri beni, è un movimento naturale, figlio del regolato amor di se che, dove sia ben diretto, non ha niente di vizioso. Ma quando diventa passione, si trasforma in furore, o in una frenesia ombrosa e timida ; ed allora prende propriamente il nome di *gelosia*, ed è figlia dell' amor proprio. Essa si manifesta specialmente nell' amore che ha un sesso per l' altro, e ne avvelena i piaceri. Sarebbe superfluo descrivere quì tutte le terribili conseguenze di questa furiosa passione. Le storie sono piene de'

(a) *L' invidia di sua natura è peccato grave, dal quale può essere scusata solamente per la parvità della materia e per mancanza di perfetta avvertenza, o di perfetto consenso.*

più funesti avvenimenti dalla medesima prodotti.

Conseguenza dell'orgoglio è anche l'*ostinatezza ne' proprii sentimenti*, dalla quale poi nascono tante liti, quistioni, odii, inimicizie. Che non soffre la società dall' ostinazione di alcuni ne'proprii sentimenti? Quanti errori perniciósi in morale ed in politica non hanno la loro origine dalla inflessibilità di coloro che non vogliono cedere alle proprie opinioni, tuttochè irregolari esse sieno ed ingiuste?

Dall' ostinazione ne' proprii sentimenti nasce il *bigottismo*; perchè questo non è che un ostinato attaccamento a' falsi principii e pratiche religiose che si sono adottate. A quali stranezze nella morale e nella società non conduce un cieco ed ostinato bigottismo?

Dall' orgoglio nasce inoltre l' *ipocrisia*. L' uomo che unisce l'orgoglio alla malvagità, vuole nascondere agli occhi altrui la corruzione del suo cuore ed i disordini de' suoi costumi, onde si copre col velo della religione. Il vangelo ci fa le più orribili dipinture di questo vizio esecrando. Come mai può suppersi un uomo più malvagio di quello che si serve dalla religione, ch' è il vincolo più sacro e più forte della società, per ingannare gli altri, e per isfogare le pro-

prie passioni col danno de' suoi simili? I farisei erano certamente le persone più detestabili. Essi furono dal divin Maestro chiamati razze di vipere (*a*) e sepolcri imbiancati (*b*). Ma non se ne trovano ancora, tra quelli che professano una religione di semplicità e di veracità, di questi detestabili farisei?

Dall' orgoglio finalmente discende il *desiderio sregolato di sapere*, il quale è poi cagione di tanti funesti errori, di tante pericolose opinioni, di tanti assurdi sistemi. Da questo nasce la passione per la lettura di tanti libri perniciosi che tendono a pervertire l' intelletto ed a corrompere il cuore: e da qui l' *incredulità* tanto funesta alla felicità degli stati ed al riposo della società. L' abuso del sapere, dice un filosofo, produ-

---

(a) Serpentes, genimina viperarum, quomodo fugiatis a judicio gehennae. *Matth. XXIII.* 33.

(b) Vae vobis scribae et pharisaei hypocritae, quia similes estis sepulcris dealbatis, quae a foris parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt omni spurcitia. *Matth. XXIII.* 27. *Quanto è espressivo questo paragone!*

ce l' incredulità. Ogni savio sdegna il sentimento volgare: ciascuno ne vuole avere uno per se. L' orgogliosa filosofia mena allo spirito forte, come la cieca divozione mena al fanatismo. È certamente una grand' arte di saper ignorare ciò che non si può sapere.

Ecco la genealogia, per dir così, delle passioni che traggono la loro origine dall' amor proprio. Questo è un Proteo che si riproduce in mille differenti forme, ma il cui effetto è sempre quello di riconcentrare nell' uomo che n' è posseduto tutta la forza espansiva del suo cuore, e di chiuderlo a tutte le affezioni virtuose di amore, di umanità e di pietà. Bisogna quindi che l' uomo stia sempre in guardia contro questo pericoloso inimico della virtù, della quale tante volte prende la maschera ingannatrice per maggiormente nuocere. Questa formidabile passione, ch' è la causa del disordine di tutte le altre, si vince colla pratica delle virtù dolci ed attraenti della bontà, della misericordia, della beneficenza. Uomo, dunque, se vuoi essere il migliore tra gli uomini, non ti stimare migliore degli altri; sii umile, ama i tuoi simili: sii virtuoso, umano, caritatevole. Se tu vuoi crederti superiore agli altri uomini e stimarti un Dio, tu invece di essere un Dio sarai la peggiore di

tutte le fiere. Chi ama gli uomini suoi fratelli, dice l' Apostolo dell' amore, s' innalza sino all' Essere supremo, e gli è unito per mezzo della carità (*a*). Chi non ama i suoi fratelli non conosce neppure Dio, e vive nelle tenebre (*b*). Morale divina, che vale più di tutti gl' insegnamenti de' filosofi.

CAPO XVI.

Dell' amore de' beni esterni.

Ognuno che esiste vuol esistere bene e comodamente; quindi l' amore de'beni esterni, che possono al nostro comodo contribuire, non è in se stesso nè vizioso nè biasimevole. Esso è anzi necessario, ed apporta all'uomo ed alla società i più grandi vantaggi, perchè rende l' uomo industrioso ed attivo, le società agiate e floride. È anche questo amore che fa esercitare la virtù della liberalità, e fa fuggire l' insaziabile avarizia così come

---

(a) Si diligamus invicem, Deus in nobis manet. *I. Ep. Joan. V.* 12.

(b) Qui non diligit non novit Deum. Qui odit fratrem suum in tenebris est. *Ibid. II. e III.*

la stolta prodigalità. È per questo medesimo che l'uomo evita la povertà, la quale, quando non sia volontariamente abbracciata per un principio di virtù, porta sempre alla viltà ed alla bassezza, e quindi alle azioni cattive ed a' delitti. Due cose, diceva Cicerone, spingono l' uomo a' lucri turpi ed alle ingiustizie: la povertà, e l'avarizia. L'amor regolato de' beni che contribuiscono al comodo fa evitare l' una e l' altra.

La religione stessa, non mai nemica della ragione, non condanna questo amore. Quando il divin Maestro dice che chi vuol essere suo discepolo deve rinunciare a tutto ciò che possiede (*a*), non intende altro che di dare un consiglio di perfezione per alcuni che amassero di menare una vita perfetta. Ma pel comune degli uomini Gesù Cristo non comanda di rinunciare col fatto a' beni medesimi, ma all' attacco sregolato a questi beni, che può essere, come vedremo, la sorgente funesta di molti delitti; e vuole che l' uomo sia disposto a perdere tutto piutto-

---

(a) Omnis ex vobis qui non renunciat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus. *Luc. XIV.* 33.

sto che offendere Dio e la virtù (*a*).

La grazia stessa, purificando e regolando questo amore, fa che l'uomo riconosca tutti i suoi beni da Dio, e che perciò non se ne insuperbisca o riposi su di essi; fa che contento di una comoda mediocrità esso indirizzi al Padre delle misericordie quella saggia preghiera: *Mendicitatem, et divitias ne dederis mihi* (*). Essa risveglia nel suo cuore i sentimenti della più viva gratitudine verso l'Essere sommamente benefico. Fa che usi con moderazione di ciò che serve per se, e che spenda il resto in vantaggio de' bisognosi ed in opere di carità. Lo rende finalmente disposto a sacrificare i suoi beni, quando la gloria di Dio lo richiegga o il bene del prossimo; o quando gli possano essere di ostacolo alla pratica della virtù ed al conseguimento dell'eterna felicità.

(a) *Vedi Du-Hamel nella nota che fa a questo verso di S. Luca.*

(*) *Prov. XXI. 1.*

Articolo I.

Dell' avarizia, o sia dello sregolato amore de' beni esterni.

In due modi l'amore de' beni terreni può addivenire disordinato: 1. Pel desiderio del superfluo: 2. Pel soverchio attaccamento a ciò che si possiede, ed in questi due casi si converte in *avarizia*. Dopo l'ambizione questa passione può dirsi che sia la più fatale alla società. Questa infatti è causa delle ingiustizie, delle frodi e delle oppressioni che si commettono nel mondo. Essa non rispetta nè il vincolo del sangue, nè i sacri legami dell'amicizia. Essa soffoca nel cuor dell' uomo ogni germe di benevolenza ed il sentimento di pietà, ch' è così onorevole e così prezioso al cuore umano. Essa suscita fra gli uomini le liti, fomenta la diffidenza, e produce gli odii, le inimicizie e le discordie. Perciò dice la scrittura non esservi alcuno più scellerato dell' avaro (*a*).

Ma l'avaro che non è buono per nessuno, è pessimo per se stesso. Egli non gode de' beni che ha, continuamente tormen-

---

(a) Avaro nihil scelestius. *Eccl. X.* 9.

tato dal desiderio di ciò che non ha, e sempre inquieto o per la cupidità di arricchirsi che lo divora, o per timore di perdere che lo affligge. Egli non prevede che pericoli e sciagure per l'avvenire, per cui teme di fare la menoma spesa anche pel necessario a se ed alla sua famiglia, e si contenta di soffrire le privazioni più dolorose, per non diminuire i suoi tesori. Quindi sempre querulo non si duole che di perdite avvenutegli, e fra queste conta le spese più indispensabili ad uno stretto mantenimento; sempre avido non vi è viltà o bassezza a cui non si abbandoni per un sordido guadagno, e stima lecito tuttocciò che può apportargli utile.

Che se alcuni sono anche profusi nello spendere, non è perchè questi non siano avari; ma perchè si servono dell' avarizia per contentare le altre passioni; non potendosi queste soddisfare senza i soccorsi di quella, e fanno della loro fortuua l' istrumento de' loro piaceri. In questo caso gli avari, abbandonandosi al lusso, alla mollezza, alla voluttà ed a tutti i vizii, diventano delicati e sensibili per se soli e spietati per tutti gli altri. Il loro cuore si chiude a' doveri dell' umanità, e non sente più le voci della giustizia.

Ecco perchè il vangelo proibisce ogni

sorta di avarizia, anche quella che si copre col pretesto del risparmio e della frugalità: ed è ben da porsi attenzione alla ragione che dà di questa proibizione; perchè, dice, la vita dell' uomo e la sua felicità non dipendono dal possedere assai, ma dal buon uso di ciò che si possiede (*a*). Beati, dice la Sapienza eterna, coloro che hanno il cuore distaccato da ogni disordinato affetto alle ricchezze, perchè essi saranno eternamente felici (*b*)!

CAPO XVII.

Dell' amor de' piaceri.

Non vi è forse cosa di cui alcuni moralisti abbiano detto tanto male quanto dell'amor de' piaceri: eppure non vi è cosa tanto naturale all'uomo, anzi tanto necessaria quanto questo amore. Senza di esso l'uomo non sarebbe che un tronco, e la sua esistenza

---

(a) Cavete ab omni avaritia, quia non in abundantia cujusque vita ejus est ex iis quae possidet. *XII.* 15.

(b) Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. *Matt. V.* 3.

non sarebbe che momentanea. Niente quindi di vizioso, considerato in se stesso, ha l'amor de' piaceri: esso è anzi la sorgente di molte virtù.

Tre specie di piaceri conviene intanto distinguere, cioè quelli dell'intelletto, quelli del cuore, e quelli de'sensi. I primi hanno la loro sorgente principale nell'intelletto; i secondi ne' sentimenti del cuore; i terzi negli organi del corpo. A' primi appartengono i piaceri che arrecano la scoverta delle utili verità, l' acquisto delle cognizioni, la regolarità, la proporzione, l' ordine, la simmetria nelle belle arti. A'secondi si riferiscono quelli che vengono da'dolci sentimenti di benevolenza, di amicizia, di tenerezza, di beneficenza, ec. Agli ultimi si appartengono quelli che arrecano i grati odori all'odorato, gli armoniosi suoni all' udito, i deliziosi cibi al palato, ec.

I primi e i secondi sono piaceri per loro stessi virtuosi, e sono anche sorgente di virtù e di buone azioni: Essi quindi si debbono ricevere con diligenza, e si debbono spesso richiamare colla forza della immaginazione, affinchè il cuore contragga l' abitudine di affezionarsi ad essi piucchè a quelli de' sensi.

Riguardo poi a' piaceri del corpo, que-

sti, considerati in loro stessi e secondo le intenzioni della provvidenza, non solo sono buoni, ma anche necessarii, e possono produrre delle virtù. Non è che il loro sregolamento quello che li rende viziosi e biasimevoli.

Infatti, senza il piacere del mangiare e del bere non so quanti si prenderebbero cura della propria conservazione. Se la sola ragione dovesse provvedere al bisogno del nutrimento, noi saremmo nel continuo pericolo di perire. Senza i piaceri che vengono dagli onesti divertimenti la vita si renderebbe insopportabile, e l' uomo andrebbe a soccombere sotto il peso delle applicazioni e delle fatiche. Senza i piaceri che offre la società e la compagnia de' suoi simili, l' uomo diventerebbe un misantropo, e si abbandonerebbe a quel tetro egoismo ch' è il più fiero nemico della virtù. I piaceri stessi che provengono dalle inclinazioni che la natura ha posto nell'uno verso dell'altro sesso, sono innocenti e necessarii. Essi concorrono a formare la più importante delle leggi cosmologiche, ch' è la conservazione e la perpetuazione della specie umana; ed a questi piaceri deve attribuirsi ancora la prima cagione delle sociali unioni; perchè la prima società conosciuta nel mondo fu senza dubbio la conjugale.

La religione, ch'è la più tenera amica dell'uomo, non condanna questi piaceri. E quando Gesù Cristo ha detto che quelli che si rallegrano e che godono in questo mondo non avranno felicità nell' altro, non ha inteso parlare se non di quelli che, dimentichi di Dio e della virtù, ripongono la loro felicità solamente ne'piaceri de'sensi e ne'divertimenti del mondo. La religione stessa c'istruisce bensì a distinguere i veri da'falsi piaceri. Essa c'insegna che i piaceri puri e solidi che possono contentare il nostro cuore, si devono principalmente ricercare nella virtù e nella pratica delle buone azioni. Essa finalmente, innalzando il velo che agli occhi nostri nasconde il futuro, ci scovre in un'altra vita un piacere puro, inalterabile ed eterno, che solo può formare la nostra compiuta felicità, e c'insegna a rivolgere verso di quel piacere sommo e perfetto tutti i nostri desiderii e tutte le nostre premure.

La grazia non fa che santificare e purificare l'amore de'piaceri. Essa eleva l'uomo sino a Dio, e fa che in lui riconosca la pura e feconda sorgente di tutti i piaceri. Essa gl'ispira amore per quest'Essere infinitamente buono, che dee formare l'eterna sua felicità. Essa fa che il cuore umano non si

riposi interamente negli oggetti piacevoli di questa vita, ma che ne usi con riserbo; che tutti li diriga ad un fine onesto, e che preferisca sempre i piaceri più puri della virtù a'piaceri de'sensi. Essa finalmente con un sagramento santifica il commercio de'due sessi, e ne fa una sorgente di piaceri puri, durevoli ed ed innocenti. Quanto è amabile, quanto è dolce questa religione, la quale invece di condannare nell'uomo il piacere, gl' insegna piuttosto a ben servirsene per la sua felicità! Quanto perciò dev'essere essa preziosa e cara al cuore umano! Beato colui che sa fedelmente osservarla, e che dalle sue sante massime forma la regola della sua condotta!

Articolo I.

Della voluttà, ossia dello sregolato amore de' piaceri.

Non sono mancati tra gli antichi e tra i moderni filosofi di coloro i quali, col pretesto di richiamare l' uomo a' dettami della natura, hanno insegnato che sia conforme alle sue mire l' abbandonarsi senza riserva a tutte le impressioni del piacere. Ma è questo un errore assai funesto alla morale, e

serve ad avvilire l'uomo fino alla condizione delle bestie, perchè insegna a seguire le impressioni piacevoli senza discernimento e senza consiglio.

L' amor del piacere è innocente quando è regolato, e può apportare de' beni grandi; ma nel suo sregolamento è vizioso, e può essere la sorgente d'infiniti mali. Il suo sregolamento poi consiste nell' attaccarsi a' piaceri che sono illeciti, perchè contrarii alla ragione e vietati dalla legge; oppure nel portarsi a' piaceri permessi ma con eccessivo ed irragionevole trasporto. Allora è che degenera in *voluttà*. Questa passione poi è la più vergognosa insieme e la più pericolosa. Essa, assoggettando l' anima all' impero de' sensi, apporta il più gran disordine morale, e cagiona un effetto del tutto opposto al suo proponimento; perchè i piaceri vietati non hanno che la maschera ingannevole del piacere, ma in fondo sono veri dolori, e sono seguiti da' rimorsi, dalle agitazioni e dagli affanni. Gli eccessi poi nell'uso de' piaceri, anche permessi, sono sempre seguiti dalle più triste conseguenze. Vediamolo in dettaglio.

L' intemperanza nella quantità e qualità de' cibi e delle bevande, oltrechè spesso è cagione delle più terribili malattie, toglie

ancora l'uso della ragione, per cui rende gli uomini inetti al disimpegno de' proprii doveri. I *golosi* sono uomini grossolani e dispregevoli. Questi porci di Epicuro in fatti non solo si rendono inetti ad ogni sorta di bene, ma si rendono anche capaci di ogni sorta di male (*a*).

In quanto a'divertimenti ve ne sono de' così pericolosi alla virtù, che in essi non saprebbe reggere alla prova la più rigida probità. Se questi non si evitassero, a quali disordini non si andrebbe incontro? Ma gli stessi onesti sollievi divengono illeciti e perniciosi, quando in essi non serbasi la dovuta moderazione, e dove in essi vanamente consumasi quel tempo che in più serie e più

(a) *La gola è peccato grave*, 1. *Quando l'uomo ponga il suo ultimo fine nel mangiare, e faccia del suo ventre il suo Dio*: 2. *Quando taluno mangi sino al vomito*: 3. *Quando pel soverchio cibo si renda inabile al disimpegno de' proprii doveri*: 4. *Quando si prevede che l'intemperanza nel mangiare potrebbe essere causa di peccato, come di dissolutezza, ec. L'ubbriachezza poi è sempre peccato grave quando è volontaria in se o nella sua causa, perchè disconviene gravemente alla natura ragionevole.*

utili occupazioni dovrebbe essere impiegato.

Tra i divertimenti non bisogna contare i giuochi di fortuna, che presso di noi si chiamano giuochi di *azzardo*. La passione per essi non è d'ordinario fomentata dall'amore del divertimento, ma dall'avidità del guadagno. Questa passione è certamente la più terribile e la più funesta. Un uomo disperato per le perdite sofferte è capace di qualunque eccesso. *Se voi visiterete*, dice un filosofo, *le carceri pubbliche, troverete che una gran parte di quei che vi sono rinchiusi, vi sono per cagione de' giuochi.* La perdita delle sostanze, il dissipamento del patrimonio, e la rovina d'intere famiglie sono le deplorabili conseguenze di questa sorta di giuochi. Ragionevolmente perciò i teologi condannano come rei di grave colpa quest' insensati giuocatori.

In quanto all' amore che ha l' uno per l' altro sesso, non occorre che io mi trattenga a dipingere i mali che nell' orribile sua degenerazione può esso cagionare, perchè tutti i libri ne sono pieni, e l'esperienza ce ne istruisce. Io neppure dico che quest'amore è una febbre de' sensi, un delirio della ragione, un traviamento del cuore, un ardore sfrenato che si pasce di chimere e d'illusioni, e che non fa ravvisare l'oggetto ta-

le quale egli è. Dico solamente con un celebre politico, che l'amore è necessariamente una passione molle, vile, viziosa e libertina, che non appartiene che a' sensi, dacchè specialmente i costumi pubblici ne han fatto un commercio incostante e passeggiero di galanteria (*a*)

Ma l'amore che chiamano *platonico*, può esser lecito? Se questo amore si dasse, io lo stimerei innocente. Ma vi è veramente, o può esservi ne'costumi presenti? *Montagne* ci parla molto dell'amor virtuoso de' tempi della cavalleria e de' grandi vantaggi che esso produceva. Ma quando anche niente di favoloso ci fosse ne' racconti di quegli amori, sempr'è vero però che noi non siamo più a' tempi della cavalleria. La corruzione de' costumi presenti ha reso l'amore una sorgente feconda, ma funesta di vizii, di disordini e di miserie. L'amore è una schiavitù; o non fa supporre nell'anima degli amanti quella nobile elevazione che por-

---

(a) L'amour est nécessariement une passion molle, lâche, vicieuse, et libertine, qui n'appartient qu'aux sens, dès que les moeurs publiques n'en font qu'un commerce inconstant et passager de galanterie. *Mably.*

ta alla virtù; o l' avvilisce se ve la trova. Gli uomini sono di ordinario immorali, e non sanno conoscere la propria dignità, nè quella vergognosa degradazione alla quale porta il vizio. Le donne non sanno più, come le donne spartane, ispirare nel cuore degli uomini l' amore della virtù. Esse sono frivole ed incostanti, e perciò non si propongono nella loro galanteria che progetti frivoli ed insensati. Il loro impegno non è altro che quello di sedurre e di corrompere i giovani. Checchè egli ne sia, io conchiudo con un filosofo, l' amore è la più pericolosa di tutte le passioni. . . . Si ama una donzella? ecco un uomo perduto. Egli diviene inutile a tutto: egli ha preso i sentimenti di una cortigiana, perchè essa ha usurpato sopra di lui un impero assoluto. Mille vizii ancora nascosti nel fondo del suo cuore, che egli ignorava, e che avrebbe forse ignorato per sempre, vanno a svilupparsi. Bentosto, incapace di arrossire delle sue viltà, egli crederà di giustificarsi, se avrà assai di sfacciataggine per farsene beffe (*).

L' impurità poi è sempre un vizio, per-

(*) Mably. Principes de morale. *Liv. III.*

ch'è sempre un grandissimo disordine servirsi come di fine di ciò che nelle disposizioni della provvidenza non deve servire che di mezzo. Il piacere che la natura offre nell' unione de' due sessi, non è che un mezzo per portarli a quelle azioni, dalle quali dipende la propagazione della specie. Or è certo che questa non si può avere se non nel maritaggio (*a*). Ogni altro congresso quin-

---

(a) *Noi siamo in un tempo in cui il libertinaggio fa riguardare con avversione, e anche con dispregio, il matrimonio ch'è la più dolce di tutte le società, e il più rispettabile e il più santo di tutti i nodi. Quindi gli uomini e le donne, come si dice*, a buona fortuna, *vi sono in grandissimo numero, e la dissolutezza non è più in orrore. L'alienazione dal maritaggio è il più chiaro segno della corruzione di un popolo. Ma chi sa se il male, passando avanti, non renda tra noi necessaria una legge che ponga freno al celibato non abbracciato per virtù ma per libertinaggio; come vi fu necessaria una volta in Roma in simili circostanze, quando i costumi corrotti facevano sì che i cittadini si ricusassero al maritaggio, per vivere in un vi-*

di fra l'uomo e la donna, e molto più ogni altro modo di soddisfare a' piaceri impuri, che non tenda ad un tal fine, sono azioni disoneste ed ingiuste, perchè contrarie alle mire della provvidenza ed all' ordine del mondo.

Ma è un bisogno della natura, dicono i libertini, ch' è necessario soddisfare. Io potrei rispondere con un autore che non è loro discaro (*) che questo bisogno non ha la sua sorgente nella natura, ma nella volontaria depravazione de' sensi. Ma sia esso un bisogno; comechè ogni naturale desiderio è un bisogno naturale, non è però indispensabile come quello del mangiare: è un bisogno che può vincersi, e che di fatti gli uomini virtuosi vincono con vantaggio. La provvidenza, la quale lo ha dato all' uomo, gli ha anche ordinato il modo di soddisfarlo. Fuori di questo modo dalla provvidenza prescritto e dettato dalla retta ragione, non è lecito soddisfarlo, senza che o si cada nel vizio che degrada l'uomo, o nel delitto che

---

zioso celibato ch' è così contrario al bene della società!

(*) Rousseau Nouvel. Helois. Par. II. Lett. XXVII.

nuoce alla felicità del genere umano, e che viene poi per un necessario ritorno a ricadere in danno di quello stesso che lo commette. La purità, prosegue il citato autore, si sostiene da se medesima; i desiderii sempre repressi si accostumano a non rinascere, e le tentazioni non si moltiplicano che per la abitudine di soccombervi (*a*).

Ma oltre di ciò che di male e di umiliante contiene in se medesimo; oltre di quello stupido abbrutimento al quale conduce il vizio dell' impurità, suole anche di ordinario essere accompagnato da tali circostanze, che lo rendono sommamente pericoloso e detestabile. Qual gran flagello infatti non è per la società l' adulterio? Quali mali, quali disordini non apporta alle famiglie; quali violazioni de' dritti altrui? Che enormità mai non è quella di sedurre una donzella, e di covrire di abbrobrio una famiglia? Che delitto non è mai l' incesto che non rispetta i sacri vincoli del sangue e dell' amicizia?

(a) La purete se soutient par elle même; les desirs toujours reprimés s'accoutement a ne plus renaitre, et les tentations ne se multiplient que par l'habitude d'y succomber. Ibid.

Che abbominazione, che eccesso per un uomo ragionevole, e molto più per un cristiano, l' abbandonarsi a que' vizii che fanno arrossire la natura? E pure un cuore che siasi lasciato una volta corrompere dalla dissolutezza, è capace di tutte le abbominazioni e di tutte le enormità. La perdita del pudore, ch' è la *siepe della virtù*, come lo chiama Platone, la perdita della stima, delle sostanze, della salute ed anche della vita, sono i funesti effetti di questo vizio.

Il vangelo però, ch' è una religione di purità e di santità, altamente condanna questo vizio. S. Paolo, facendo l' enumerazione delle varie specie del medesimo, dice che tutte escludono dal regno de' cieli (*a*). E l' apostolo S. Pietro ha gli uomini dissoluti come meritevoli di maggior gastigo (*b*). Felice quell'uomo che sa amare la castità dalla quale, come dice un filosofo, dipendono

(*a*) *Ved. l' Ep. I. a' Corinti al cap. VI. 9. e seguente.*

(*b*) Novit Dominus pios de tentatione eripere, iniquos vero in die judicii reservare cruciandos, magis autem eos qui post carnem in concupiscentiae immunditiis ambulant. II. Ep. B. Pet. cap. II. vv. 9. 10.

la sanità, la forza, il coraggio, la virtù e tutti i veri beni dell'uomo! E beati coloro che hanno un cuore puro, dice il Maestro di tutti i savii del mondo, perchè essi avranno la sorte di godere Dio (*a*).

L'impurità è peccato grave, e non ammette parvità di materia, perchè contiene sempre un grave disordine, almeno per parte del fine. Così insegnano i teologi, i quali poi si occupano in definire e descrivere le varie specie della medesima. Sarebbe da desiderarsi che fossero meno analitici nel parlare di un vizio ch'è troppo grossolano, per potersi ignorare da chiunque abbia il senso comune, e che è troppo lubrico per poterne parlare senza pericolo e senza offendere la decenza. Perciò S. Paolo comanda che non si nomini neppure tra' cristiani, che debbono esser santi. *Fornicatio et omnis immunditia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*. Ep. V. 3.

(a) Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Matth. V. 8.

CAPO XVIII.

Dell' obbligo che l' uomo, specialmente il cristiano, ha di moderare le proprie passioni.

Il grande oggetto della saggezza filosofica ed evangelica è certamente quello di moderare e dirigere le passioni. Poichè, siccome queste, moderate e ben dirette dalla ragione ad un fine onesto, possono essere gl'istrumenti della umana felicità; così, ove arrivino a scuotere l' impero della ragione, divengono le cagioni funeste de' più gran mali e de' più enormi delitti. Senza le passioni l' uomo non sarebbe che una statua inanimata; e la ragione stessa anneghittita e fredda non ci sarebbe che di niuno o di pochissimo uso, per provvedere alla nostra conservazione ed alla nostra felicità. Ma l' uomo, dominato dalle passioni e schiavo de' suoi sensi, non è che un furioso, o un bruto. *L' uomo*, dice un autore celebre, *che si abbandona ciecamente alla sua passione, senza lasciar tempo alla ragione di riprendere il suo impero sulla immaginazione passiva, differisce unicamente nel grado e nella durata dello smarrimento da coloro che sono attualmente in demen-*

rarci quella rinnegazione giusta di se stesso, la quale non in altro consiste che nel rinunciare a' cattivi desiderii, nel frenare le nostre passioni, e ben dirigerle, per farle servire all' onestà ed alla virtù. *Se alcuno vuole seguirmi*, dice Gesù Cristo; cioè, se alcuno vuole imitare gli esempii di virtù che io gli ho dati, ed osservare la divina legge; *rinuncii a se stesso*, cioè rinuncii a' suoi folli desiderii; *prenda la sua croce*, cioè si armi di pazienza, *e mi segua* (*a*). E l' apostolo S. Paolo, esortandoci a vivecon pietà, con sobrietà e con giustizia, ci ordina di rinunciar prima all' empietà, alle passioni ed all' attacco sregolato a' beni del secolo (*b*). Senza dunque premettere questa rinunzia, non si possono adempiere nè i doveri che abbiamo verso Dio, nè quelli che abbiamo verso noi stessi, nè quelli che abbiamo verso degli altri. Non sono infatti che le passioni disordinate quelle che ci fanno violare i nostri doveri.

(a) Qui vult venire post me abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me. Matth. XVII 24.

(b) Abnegantes impietatem, et sæcularia desideria, sobrie, pie, et juste vivamus in hoc sæculo. *Tit.* II. 12.

Sarebbe inutile trattenerci più a lungo a dimostrare una verità ch' è per se stessa troppo nota; che i filosofi gentili conobbero col solo lume della natural ragione, e di cui l' esperienza continua non lascia d' istruirci. Poichè noi vediamo tutto giorno e tocchiam colle mani quanto le passioni disordinate arrecano di danno non solo alle persone ed alle famiglie private, ma alle società intere ed alle nazioni. Oltrechè, la semplice descrizione che ne' precedenti capi abbiam fatta de' disordini delle passioni, non basta a provare l' obbligo che noi abbiamo di vegliare, per tenerle a freno e ben dirigerle?

Articolo I.

De' mezzi per ben moderare e dirigere le passioni.

La prima regola che non si vuol mai perdere di vista nella direzione e moderazione delle passioni, è, *che l' uomo è più libero di evitare le tentazioni che capace di vincerle*. Chi infatti non sente quanto sia più facile fuggire le occasioni pericolose, che reprimere le passioni disordinate? Ma la prima e principal cagione del disordine delle

passioni è nella impressione che gli oggetti esterni fanno su i nostri sensi. Dalle passioni disordinate nascono poi le cattive azioni e le nostre miserie.

Di quì segue che il primo ed il più essenziale dovere dell' uomo che ama di esser buono e onesto, è quello di esaminar bene la natura degli oggetti che agiscono su' suoi sensi, per fuggire tutti quelli che possono fàr nascere passioni o troppo violente o inique; e per fermarsi solamente in quelli che possono in lui risvegliare affetti lodevoli e moderati.

Ma affinchè questa regola abbia lo sviluppo che l' importanza della cosa richiede, è necessario avvertire, che se tutti gli oggetti che fanno sopra i nostri sensi delle impressioni piacevoli tendessero sempre a perfezionarci ed a conservarci, e se quelli che cagionano impressioni dispiacevoli tendessero costantemente a distruggerci o a deteriorarci; noi non dovremmo far altro che abbandonarci con sicurezza a queste due sorte d' impressioni, per provvedere alla nostra felicità. In questo caso, noi non avremmo bisogno di morale, perchè i sensi e non la ragione sarebbero la nostra guida. Ma disgraziatamente non tutti gli oggetti che ci cagionano delle impressioni gradevoli ci so-

no sempre utili; nè quelli che, per un effetto contrario, in noi cagionano impressioni dispiacevoli, ci sono sempre perniciosi. Soventi volte un oggetto che ci cagiona un' attuale impressione piacevole, non ci è che al sommo pernicioso; perchè o ci priva di piaceri più solidi e più lunghi, o ci apporta de' più lunghi e più grandi dolori. Ed all' opposto, tante volte un oggetto che attualmente ci arreca sensazioni moleste, ci è effettivamente utile, perchè, o ci produce piaceri più grandi, o da dolori più lunghi e più vivi ci allontana. Per non essere quindi trastullo de' falsi piaceri, de' falsi dolori e delle stolte e disordinate passioni che ne risultano, è necessario di meditare, di riflettere, di paragonare, d' imparare a quali segni noi possiam riconoscerne il vero carattere, per cercar con sollecitudine quegli oggetti che ci cagionano un piacer vero e solido, e fuggire quelli che non hanno se non l' apparenza menzognera del piacere, ma che in realtà non danno che de' veri dolori.

Or tutti gli oggetti, valevoli a risvegliare in noi delle passioni, le quali portano alla trasgression de' doveri che noi abbiamo o verso Dio, o verso noi stessi, o verso degli altri, e che perciò sono dalla retta ragione riprovati e dalla legge vietati, sono

sempre a noi perniciosi, per lusinghiero che sia l' aspetto del piacere sotto del quale ci si presentano. Poichè è così connesso d' ordinario il male fisico al morale, che non vi è violazione de' nostri doveri, che non sia accompagnata dalla pena e dal dolore. Siamo quindi obbligati di fuggire tutti quegli oggetti che possono far nascere tali passioni. Così Salomone sarebbe stato obbligato di fuggire la conversazione delle donne straniere, perchè poteano indurlo a violare i suoi doveri verso Dio col farlo idolatrare. Sansone, per provvedere alla sicurezza della propria vita, dovea fuggire la confidenza colla donna filistea. Davide non dovea fermare i suoi sguardi sulla moglie di Uría, che in un aspetto pericoloso a lui presentavasi, se non voleva contrarre quella iniqua passione che gli fece commettere de' così enormi delitti, e che lo rendette così ingiusto e così ingrato col migliore degli officiali de' suoi eserciti.

È inoltre da ben valutarsi il pregio degli oggetti che agiscono sopra di noi, per vedere quanto possono meritare la nostra stima ed il nostro amore; acciocchè il nostro attaccamento per essi non sia disordinato ed eccessivo. Merita certamente la stima e l' amor del marito una moglie fornita di grazie

e di virtù; ma egli sarebbe folle e colpevole nell' amarla sino al punto di sagrificar tutto a questo amore (*a*).

Questi sono i consigli che la filosofia dà all' uomo, acciò egli posssa conservare il suo impero sulle passioni e non farsi da esse traviare. Ma la religione viene ad autorizzare questi consigli, ed aggiungnerci maggior forza co' divini suoi precetti. » Se alcun og-

---

(a) *Diceva perciò un filosofo*, che tutto è calcolo nella morale. *Tutto infatti nella morale riducesi a calcolare quanto di bene o di male un oggetto possa a noi portare, per determinarci a seguire quelli che ci promettono più bene che male, e e fuggire quelli che possono cagionarci più male che bene. Quindi soggiunge*, che ogni azione, la quale non deve produrre che male per l' agente, è un' azione moralmente impossibile per un uomo che pensa (*l' autore dell' opera intitolata* des Principes de philosophie morale, a Genève 1754). *È d' avvestirsi però che in questo calcolo deve sempre entrare il premio e la pena dell' altra vita, per avere il risultato intero del bene e del male che in ogni azione ritrovasi.*

getto ti sia caro quanto l' occhio, o ti sia necessario quanto la mano e quanto il piede, allontanalo da te, se questo ti può essere occasione di peccato, e se ti può indurre a cattive azioni (*a*). »

Ecco il precetto del vangelo. Questo dunque non ordina di non far uso degli occhi, i quali son fatti per vedere, e degli altri sensi che Dio ha dati all'uomo per ben usarne; ma ha vietato bensì di farne un cattivo uso coll'applicarli a quegli oggetti, e coll' aprirli a quelle impressioni che possono o di soverchio esaltare le passioni, e far loro scuotere l' impero della ragione, o di far nascere di quelle che, viziose in loro stesse, sono dalla retta ragione riprovate e dalla legge proibite. Calunniano dunque il vangelo coloro che, per iscreditarlo, dicono che dal medesimo all'uomo si vieta l' uso de' sensi.

Ma la morale quì sopra esposta non deve intendersi nel senso che potrebbe darle un'austerità pedantesca. Essa non insegna all' uomo di privarsi di tutti gli oggetti piacevoli, ma solamente di quelli che potreb-

---

(a) Si autem manus tua, vel pes tuus scandalizat te, abscinde eum, et projice abs te. *Matth.* XVIII. *vv.* 8. 9.

essa stessa una corruzione. *Corrumpere et corrumpi saeculum vocatur* : era la definizione che dava della moda un sensato autore gentile.

Che se taluni vi sono di cuore così corrotto, che ogni remoto pericolo per essi è diventato prossimo, e che per l' abitudine contratta di abbandonarsi ad ogni sorta d' impressione hanno fortificata la facilità di appassionarsi; questi debbono a loro stessi imputare la necessità nella quale volontariamente si sono posti di cedere ad ogni occasione anche leggiera, che per essi, attenta la loro depravazione, potrebbe essere fatale.

Del resto le violenze che noi dobbiamo farci per iscansare alcuni pericoli, sono abbondantemente compensate dal piacere che ritrovasi nella calma delle passioni e nella pace e tranquillità dell' anima. Quanto è meglio per la nostra felicità soffrir la pena di alcune privazioni, anzi che esporci a certi terribili e pericolosi combattimenti, o essere la vittima delle più insensate passioni! Felice, esclama un filosofo, chi di questa vita può offrire un prezzo alla virtù!

Passiamo al secondo mezzo necessario per ben regolare le nostre passioni. Già si è osservato innanzi che le passioni riconosono la lor cagione principale nella vivacità dell'

immaginazione. Or in due modi l'immaginazione può far traviare la nostra ragione nel regolamento delle passioni; cioè, o richiamando l'immagine degli oggetti con troppo di vivacità, e presentandoli in un aspetto esagerato di bene o di male che essi naturalmente non hanno; o associando più idee e formandone degli oggetti chimerici che non han potuto esistere giammai, e proponendogli alla mente come reali. Nel primo caso le passioni risvegliate da quegli oggetti reali, ma esagerati, faranno nascere delle passioni sregolate ed esaltate: quindi l'amore, l'odio, la speranza, il timore, ec. per quegli oggetti saranno eccessivi, e perciò cagioni di disordini, di errori e di miserie. Nel secondo, siccome gli oggetti sono chimerici, le passioni che ne risultano sono chimeriche ancora, e si debbono piuttosto chiamare illusioni che c' ingannano, e follie che ci perdono. Quindi è che i giovani e tutte le persone che hanno immaginazione troppo viva sono più soggetti alla violenza ed a' disordini delle passioni.

Ma l'immaginazione che fa nascere le sregolate passioni è anche quella che le rinnova, le fortifica, e le perpetua, nate che siano una volta. Ciò essa lo fa coll'associare all'idea dell' oggetto della passione, ch'è

più viva, un gran numero di altre idee, pe' rapporti non solo vicini, ma anche rimoti che possono avere coll' idea principale; onde da taluno si è detto che un' anima appassionata interessa l' universo intero alla sua passione, e che tutti gli oggetti della natura sono atti a richiamare l'immagine dell'oggetto pel quale si sente la passione. Per la legge quindi dell'associazione delle idee, l'immagine di ogni oggetto, ch'è in qualche modo associata a quella dell' oggetto della passione, è atta a rinnovare quelle scosse e quelle impressioni, le quali fortificano la propensione verso di quel medesimo oggetto; e la passione per la legge dell'abitudine si rinnova, si fortifica e si perpetua.

Importa quindi all' uomo saggio il saper bene governare la sua immaginazione. Ciò si fa, 1. Coll' avvezzarsi per tempo a non abbandonarsi alle sue illusioni, ed a conservare sempre l'impero della ragione sopra di quella, in guisachè la rivolga dove più le aggrada: 2. Col fuggire tutti quegli oggetti che possono per l' associazione ripristinare l' immagine dell'oggetto della passione, e tutte quelle cagioni che in qualunque modo possono riscaldare l' immaginazione, come sono il soverchio cibo, i liquori spiritosi, ec. 3. Con contrarre l' abito di esti-

a rendersi stimabile agli occhi dell' Essere supremo ed agli occhi proprii ; considerando che quanto più la virtù eleva l' animo e e nóbilita l' uomo , tanto più il vizio l' avvilisce e lo degrada . Perchè mai le cattive azioni , alle quali portano le passioni smoderate , di ordinario amano di nascondersi agli occhi altrui , se non perchè hanno qualche cosa di umiliante e di vergognoso ? Or perchè , quando anche sia solo , non deve l' uomo temere di rendersi spregevole agli occhi suoi proprii ? L' uomo deve badare ad onorarsi per essere onorato dagli altri ; nè può meritare il rispetto altrui chi non ne ha per se stesso . A quest' effetto giova il considerare la deformità delle passioni disordinate , i tristi effetti che ne risultano , i rimorsi che cagionano , i precipizii a' quali conducono .

Bisogna però seriamente badare che que-

---

sua dignità come cristiano , ed inspirargli abborrimento alle ignominie , che sono le conseguenze delle passioni, S. Paolo dice che i cristiani sono tempii dello Spirito Santo. Sono pur degne di esser notate le parole del pontefice S. Leone : Agnosce, o christiane, dignitatem tuam; et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Ser. I. de Nat. Dom.

st' alta idea che l' uomo deve avere di se, non gl' ispiri della presunzione che lo esponga a temerarii combattimenti, e che gli faccia di soverchio confidare nelle proprie forze. Imperciocchè, siccome non avvi cosa che sia tanto capace di portar l' uomo al vizio quanto la viltà ed un' eccessiva timidezza; così non vi ha cosa più capace di precipitarlo nell' abisso delle iniquità, quanto una cieca e temeraria presunzione.

Se perciò, malgrado quella nobile elevazione di animo della quale abbiamo bisogno, e di quegli sforzi generosi che ci sono necessarii per ben operare, noi sentiamo la propria ignoranza, la propria debolezza, e la propria miseria; se, malgrado la stima che dobbiamo avere della virtù che ci onora e ci nobilità, ci sentiamo portati al vizio ed al delitto che ci avviliscono e ci degradano; ne segue che noi abbiamo assolutamente bisogno dell' appoggio della religione, per vincere le nostre passioni ed operare il bene. Poichè non è che la religione quella che, unendoci all' Essere supremo, e facendoci da lui dipendere, apre tra noi e lui quel santo commercio di grazie, delle quali ci fa d' uopo per la pratica della virtù.

Il IV. mezzo adunque per ben regolare le passioni e moderarne l' ardore, è il buon

uso de' soccorsi che offre la religione, e specialmente dell' orazione. Ignoranti e deboli come siamo, da chi mai potremmo noi aspettare il lume e la forza di cui abbiamo bisogno per conoscere il bene e seguirlo, e per conoscere il male ed evitarlo, se non da Dio ch' è la sorgente dell' uno e dell' altra? E come mai potremmo da lui aspettarceli senza domandarglieli, e senza ben usare de' mezzi che egli nell' ordine delle sue misericordie ci ha dati, per comunicarci mercè di essi quella forza celeste, quel sovrano potere di cui abbiamo bisogno per operare?

Dal mezzo delle tenebre del paganesimo Socrate gridava agli uomini: *Pregate Dio per ottenere la grazia di conoscerlo, e perchè egli vi accordi i beni che vi sono veramente utili*. Ma quale bene può esserci più utile della virtù? Domandiamo adunque a Dio la grazia di praticarla con cuore semplice e con inalterabile costanza.

Questi sono i mezzi più generali e più necessarii per ben regolare le passioni. Ma non sono che pochissimi quelli che se ne valgono nella loro condotta. Qual meraviglia dunque se l' impero delle passioni è tanto esteso; se la morale è generalmente così depravata; se i costumi sono così corrotti?

Uomo, composto prodigioso di due sostanze fra loro opposte, misto ammirabile e misterioso di grandezz e di miseria, di dignità e di bassezza, non dimenticar giammai che tu sei fatto per esser felice! Ma sov-

vengati pure che tu non potrai essere felice, se non sarai saggio e virtuoso. È vero che il sentiero della virtù che tu devi percorrere è stretto, scabroso e circondato di pericoli; ma Iddio ti ha fornito di tutte le facoltà necessarie per potervi camminare con sicurezza. Egli ti ha data la ragione per conoscere il bene: ascolta i di lei consigli. Ti ha data la libertà per operare di tua propria elezione: sappi servirtene per iscegliere il bene, e per evitare il male. Ti ha date le passioni come molle per farti agire: sappi moderarle e ben dirigerle. Tutti questi soccorsi non ti erano sufficienti. L'Essere sovranamente benefico ti offre soccorsi più poderosi e più efficaci in una religione di santità e di bontà che ti ha data. Questa ti mette in commercio col cielo, e ti apre le vere sorgenti del lume e della forza. Rispetta questa divina religione, e non trascurare di valerti de' mezzi di grazia e di salute che ti offre. Ella non ti avverte della tua debolezza, se non per darti un rimedio contro l' orgoglio, e per renderti cauto, vigilante ed attento. Ma essa t' ispira ancora una nobile elevazione di anima per portarti al bene che t' ingrandisce, e farti fuggire il male che ti degrada. Uomo, essere privilegiato della natura, essere tant' onorato dal tuo Creatore, profitta di tutti questi doni, e sappi essere virtuoso per poter essere felice!

Fine della prima parte.